



مِلّی ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر ”جامع ترمذی“



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

www.Momeen.blogspot.com

مکتبہ دارالعلوم کراچی

درکِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امتیاز کاظم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
اُستاد الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلگتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

- ﴿ ناشر ﴾ مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- * ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
 - * مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
 - * ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
 - * دارالاشاعت اردو بازار کراچی
 - * بیت الکتب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرضِ مرتب

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ !

صد شکر کہ درسِ ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشتاقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسبابِ تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دارالعلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام ”درسِ ترمذی“ ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے،

اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بناء پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقارہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب و شروح حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھ دی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تینست ہے، متعدد ابواب میں معتد بہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کارآمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد و مباحث کی فہرست بنا دی ہے۔

راقم الحروف کی تمام تر کوشش و کاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا بالخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبدالقادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحب امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سو احقر تشکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں :

توقع سے تیرے لطف و کرم کو بیشتر پایا

میں خود شرمایا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرف قبول فرمائے، اور ”حضرت استاذ محترم دام اقیالہم“ اور اس ”ناکارہ مرتب“ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے

وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ

بندہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دار العلوم کراچی پاکستان

۲۸ محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت
مجاہدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحبِ قدس سترہ
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بو کے اس دنیا میں
راقم الحروف سمیت اپنے تمام اولاد کو عصرِ حاضر کے رسمی
تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کے درس گاہوں سے
وابستہ کیا، حروف و نقوش کے خوشہ چینی کے یہ سعادۃ
انہی کے طفیل حاصل ہوئے

وہ اسلام کے اُرفِ خاموش رضا کاروں میں سے تھے جس کے
پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی
تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے
خدمتِ دین میں مصروف ہوئے۔ تحریکِ پاکستان سے
لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں
میں انھوں نے بھرپور اور موثر حصہ لیا، لیکن اس طرح کہ جب ان
کاموں کے تاریخ مرتبہ کے جانے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا
آئے تو مختصر اور سرسری انداز میں۔

رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثل ایوانِ سحر مرقدِ فروزاں ہوتا
نور سے مہموریہ خاکی شبستاں ہوتا

رَشیدِ اشرفِ سیفی

خلاصة الفهارس

ابواب الحجّ

٢٥٢ تا ٢٣

ابواب الجنائز

٣٢٢ تا ٢٥٥

ابواب النكاح

٢٣٥ تا ٣٢٣

ابواب الرّضاع

٢٥٨ تا ٢٣٦

ابواب الطّلاق واللّعان

٥٢٥ تا ٢٥٩

فهرست حاشیه

٢٢ تا ٣٠

فہرست ابواب ومضامین درس ترمذی جلد ثالث

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۳	حج کے لغوی واصطلاحی معنی۔
۴۴	حج کس سن میں فرض ہوا؟
۴۴	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے مؤخر کرنے کی وجہ
۴۵	حج کی شرائط
۴۵	باب مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ
۴۶	حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام
۴۶	فتح مکہ کے موقع پر حدود حرم میں قتال کی اجازت عارضی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی
۴۶	حکم الجانی العائذ بالحرم واختلاف الفقهاء فيه۔
۴۸	باب مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ
۴۹	حج سے صفہ صغائر معاف ہوتے ہیں یا کب رز بھی؟
۵۰	حج مبرور کا مطلب
۵۰	باب مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ
۵۱	تارک حج عمداً کو یہود و نصاریٰ کے مشابہ قرار دینے کی وجہ
۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِجْبَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ
۵۲	استطاعت سے قدرت میسرہ مراد ہے
۵۵	باب مَا جَاءَ كَمَ فَرَضِ الْحَجِّ
۵۶	حج محض ایک مرتبہ فرض ہونے کی اصولی وجہ
۵۶	باب مَا جَاءَ كَمَ حَجِّ السَّبْيِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۷	حجۃ الوداع کے موقع پر آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی لم تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق
۵۸	ایک اہم فائدہ
۵۹	دم تیران اور دم تمتع دم شکر ہیں نہ کہ دم جبر
۵۹	باب مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۰	باب مَا جَاءَ مِنْ أَيْ مَوْضِعٍ أَحْرَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۱	حجۃ الوداع میں آئیے کس مقام سے تلبیہ پڑھا؟ روایات مختلفہ میں تطبیق
۶۳	باب مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الْحَجِّ
۶۳	أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها
۶۴	دلائل فقہاء
۶۵	احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل
۷۴	شافعیہ کی جانب سے روایات قرآن کی توجیہ اور اس کا رد
۷۵	حنابلہ کے استدلال کا جواب
۷۶	افضلیت تیران کی وجوہ ترجیح
۷۷	باب مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ
۷۷	حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی "نہی عن التمتع" اور اس کی توجیہات
۸۰	مانعت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ
۸۳	قول سعد "قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا مطلب
۸۴	قوله : وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مَعَاوِيَةُ
۸۵	باب مَا جَاءَ فِي مَا لَا يَجُوزُ لِلْمَحْرُمِ لُبْسُهُ
۸۵	حدیث باب میں کعبین کا مصداق
۸۵	حالت احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت
۸۶	قوله : وَلَا تَلْبَسِ الْقَقَازِينَ
۸۷	باب مَا جَاءَ فِي لُبْسِ السَّرَاوِيلِ وَالْخَفَيْنِ لِلْمَحْرُمِ إِذَا زَارَ النَّعْلَيْنِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۸۸	باب ما یقتل المحرم من الذوات
۸۹	” فواسق “ کا مفہوم اور اختلاف فقہاء
۹۰	باب ما جاء فی الحجامة للمحرم
۹۱	باب ما جاء فی کراہیۃ تزویج المحرم
۹۲	روایت ابن عباسؓ کی وجوہ ترجیح
۹۴	شافعیہ کی جانب سے روایت ابن عباسؓ کی توجیہات
۹۴	امام ترمذیؒ کی ذکر کردہ توجیہ اور اس کا جواب
۹۸	امام ابن حبانؒ کی توجیہ اور اس کے جوابات
۱۰۰	مسئلہ احناف پر وارد ہونے والے چند اشکالات اور ان کے جوابات
۱۰۲	باب ما جاء فی اکل الصيد للمحرم
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ اندرون میقات غیہ محرم کیسے تھے ؟
۱۰۹	باب ما جاء فی صید البحر للمحرم
۱۰۹	ٹڈی صید البحر میں شامل ہے یا صید البر میں ؟
۱۱۱	باب ما جاء فی الضبع یصیبها المحرم
۱۱۲	ضبع کی حلت و حرمت
۱۱۵	باب ما جاء فی الاعتسال لدخول مکة
۱۱۶	فضائل کے باب میں حدیث ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے
۱۱۶	باب ما جاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیة البیت
۱۱۹	باب ما جاء فی استلام الحجر والرکن الیمانی دون ماسواهما
۱۱۹	حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں فرق
۱۲۱	فائدہ (اخبار مکہ کے مؤلف)
۱۲۲	باب ما جاء فی الصلاة بعد العصر وبعد الصبح فی الطواف لمن یطوف
۱۲۲	مسئلہ الباب اور احناف کے دلائل
۱۲۳	احناف کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۲۴	باب ماجاء فی کراهیۃ الطواف عریانا
۱۲۵	طواف میں ستر عورت شرط ہے
۱۲۶	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الکعبۃ
۱۲۶	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں ؟
۱۲۹	کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف فقہاء
۱۳۰	باب ماجاء فی کسر الکعبۃ
۱۳۱	بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار
۱۳۳	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحجر
۱۳۳	نسائی اور ترمذی کی روایت میں تصحیف
۱۳۴	حجر اور حطیم کی تعیین
۱۳۵	حطیم کی وجہ تسمیہ
۱۳۵	حجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں ؟
۱۳۶	نماز میں محض حجر کا استقبال کافی نہیں
۱۳۶	باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام
۱۳۶	” فسودته خطایا بنی آدم “ کا مطلب
۱۳۸	باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنی
۱۳۹	قصر صلاۃ کے لئے تحقق خوف شرط نہیں
۱۳۹	منی میں قصر صلاۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف
۱۴۱	فائدہ
۱۴۲	باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا
۱۴۲	حُجَس کا مفہوم ومصدق اور اس کی وجہ تسمیہ
۱۴۳	باب ماجاء أن عرفة کلها موقف
۱۴۳	وادی محسر اور بطن عرۃ میں وقوف کا حکم
۱۴۵	وادی محسر کی تعیین

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۴۶	یوم النحر کے مناسکِ اربعہ
۱۴۶	مناسکِ اربعہ میں ترتیبِ حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب
۱۴۹	دلائل فقہاء
۱۵۱	فائدہ مہتمہ
۱۵۳	باب مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمُزْدَلِفَةِ
۱۵۴	عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی حیثیت
۱۵۴	عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
۱۵۴	اس قسم کی شرائط کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک
۱۵۶	مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط
۱۵۶	عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد
۱۵۶	مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین میں اذان و اقامت کے عدد سے متعلق چار مشہور اقوال
۱۵۷	دلائل
۱۶۰	وجہ اختلاف
۱۶۰	ایک لطیف نکتہ
۱۶۱	باب مَا جَاءَ مِنْ دَرَكِ الْإِمَامِ جَمْعَ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ
۱۶۲	وقوفِ عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین سے متعلق فقہاء کے اقوال
۱۶۲	باب مَا جَاءَ فِي تَقْدِيمِ الضَّعْفَةِ مَنْ جَمَعَ بَلِيلَ
۱۶۲	مبیتِ مزدلفہ کا حکم
۱۶۲	باب (بلا ترجمہ)
۱۶۳	یوم النحر میں حجرۂ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت
۱۶۳	یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم
۱۶۳	یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت
۱۶۳	ایام تشریق کے بعد رمی نہیں ہے
۱۶۵	باب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مَنْ جَمَعَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۶۵	”اشرق شبیر“ کا مطلب
۱۶۵	مزدلفہ سے روانگی کا وقت
۱۶۶	باب کیف تُرْمی الجمار
۱۶۶	ترمذی شریف اور صحیحین کی حدیث میں تعارض اور روایت صحیحین کی ترجیح
۱۶۷	باب ما جاء في إشعار البدن
۱۶۷	تقلید ہدی کا حکم اور اس کی حکمت
۱۶۷	اشعار اور اس کا طریقہ
۱۶۸	امام ابوحنیفہ کی طرف کراہت اشعار کے قول کی نسبت اور اس کی تحقیق
۱۷۰	اشعار کے مسئلہ میں وکیع کی ناراضگی
۱۷۰	صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے بنیاد دعویٰ اور اس کا رد۔
۱۷۲	وکیع کی ناراضگی کا سبب
۱۷۳	باب ما جاء في تقليد الغنم
۱۷۵	حنفیہ کے نزدیک تقلید غنم کے مشروع نہ ہونے کا مطلب
۱۷۶	صنہ تقلید ہدی سے احرام کے احکام جاری نہیں ہوتے
۱۷۸	باب ما جاء إذا عطف الهدى ما يصنع به
۱۸۰	باب ما جاء في ركوب البدنة
۱۸۱	باب ما جاء بأى جانب للرأس يبدأ في الحلق
۱۸۱	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حلق کی تعیین
۱۸۲	حلق کا سنون طریقہ کیا ہے ؟
۱۸۳	موئے مبارک کی تقسیم و اعطاف کے بارے میں روایات کا اختلاف
۱۸۳	فائدہ (سلف صالحین کے تبرکات کی حیثیت)
۱۸۵	باب ما جاء في الحلق والتقصير
۱۸۵	حلق کی افضلیت، حلق یا قصر کی شرعی حیثیت
۱۸۵	حلق یا قصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء
۱۸۶	اختلاف کی بنیاد اور منشاء

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۸۶	حلق وقصر کے زمان و مکان کے بارے میں ائمہ احناف کا اختلاف
۱۸۶	ثمرۃ اختلاف
۱۸۷	جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
۱۸۷	عورت کے لئے محض قصر ہے
۱۸۷	باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة
۱۸۸	احرام سے متصل پہلے خوشبو کا حکم
۱۸۸	مسئلۃ الباب میں جمہور اور امام مالک کا مسلک
۱۸۸	جمہور کی دلیل
۱۸۹	”وهو قول أهل الكوفة“ میں اهل الکوفۃ کا مصداق
۱۸۹	امام مالک کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح
۱۹۱	باب ماجاء متی تقطع التلبیۃ فی الحج
۱۹۳	معتمر کے تلبیہ کا حکم
۱۹۳	باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل
۱۹۴	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ راجح قول اور روایات میں تعارض کی توجیہ
۱۹۶	باب ماجاء فی نزول الأبطح
۱۹۷	تحصیب مناسک حج میں سے ہے یا نہیں؟
۱۹۷	وادی محصب میں نزول کا مقصد
۱۹۸	باب ماجاء فی حج الصبی
۱۹۹	باب (بلا ترجمہ)
۱۹۹	”فکتا نلبی عن النساء“ کا مطلب
۲۰۰	باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر واملیت
۲۰۱	حج سے متعلق وصیت کا حکم
۲۰۲	باب ماجاء فی العمرۃ أواجبة ھی أم لا؟
۲۰۳	تکرار عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلاف فقہانہ
۲۰۳	باب ھک منہ
۲۰۳	”دخلت العمرۃ فی الحجۃ الی یوم القیامۃ“ کا مطلب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۰۵	باب مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ التَّعْمِيرِ
۲۰۵	اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات
۲۰۶	امام بخاری کا مسلک
۲۰۷	باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَحَبٍ
۲۰۸	باب مَا جَاءَ فِي عُمْرَةِ رَمَضَانَ
۲۰۹	باب مَا جَاءَ فِي الَّذِي يَهْلُ بِالْحَجِّ فَيَكْسِرُ أَوْ يُعْرِجُ
۲۰۹	احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء
۲۱۱	احصار کا حکم
۲۱۲	محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں ؟
۲۱۳	باب مَا جَاءَ فِي الْأَشْطَرِاطِ فِي الْحَجِّ
۲۱۵	فائدہ (ایک وضاحت)
۲۱۶	باب مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ
۲۱۶	حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طواف وداع کا حکم
۲۱۸	ایک مشکل اور اس کا حل
۲۱۹	باب مَا جَاءَ مِنْ حَجٍّ أَوْ اعْتَمَرٍ فَلَيْكِنْ آخِرَ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ
۲۱۹	طواف وداع کی شرعی حیثیت
۲۱۹	کیا معتمر کے ذمہ طواف وداع ہے ؟
۲۲۰	طواف وداع کا صحیح وقت
۲۲۱	حضرت عمرؓ کے قول " خردت من یدیک " کا مطلب
۲۲۱	حضرت عمرؓ کی حضرت حارثؓ پر ناراضگی کی وجہ
۲۲۱	باب مَا جَاءَ أَنَّ الْقَارِنَ يَطُوفُ طَوَافًا وَاحِدًا
۲۲۲	قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلاف فقہاء
۲۲۳	دلائل احناف
۲۲۸	حنفیہ کی تائید میں آثار صحابہ

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۳۰	حضرت جابر رضی کی حدیث باب کی توجیہات
۲۳۱	قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں ؟
۲۳۵	باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ
۲۳۷	باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسہ فی احرامہ ما علیہ
۲۳۸	باب ماجاء فی الرخصة للرعاة أن یرموا یوماً ویدعوا یوماً
۲۳۸	المبيت بمنی فی لیالی منی
۲۳۹	تاخیر رمی الجمار عن وقته المسنون
۲۴۰	حدیث باب کے دو طرق
۲۴۲	طریق مالک بن انس کی وجوہ ترجیح
۲۴۳	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۳	مبہم نیت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم
۲۴۵	باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر
۲۴۵	حج اکبر کا مفہوم
۲۴۵	یوم الحج الاکبر کا مصداق
۲۴۶	حج اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی
۲۴۷	باب ماجاء فی استلام الرکنین
۲۴۸	کیا رکنین شامیین کا بھی استلام ہے ؟
۲۴۸	رکن یمانی کے استلام کا طریقہ
۲۴۹	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۹	دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم اور اختلاف فقہاء
۲۵۱	باب (بلا ترجمہ)
۲۵۱	زم زم کے معنی
۲۵۱	ماء زم زم کی فضیلت
۲۵۲	آب زم زم پینے کے آداب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۵۳	ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور غسل کا حکم)
۲۵۵	أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۲۵۵	باب ماجاء في النهي عن التمتي للموت
۲۵۵	علاج بالکتی کی شرعی حیثیت
۲۵۷	مسألة الباب
۲۵۸	باب ماجاء في الحث على الوصية
۲۵۹	غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت
۲۶۰	باب ماجاء في الوصية بالثلث والرّبع
۲۶۲	قولہ : والثلث كثير کے مطالب
۲۶۲	باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له
۲۶۲	تلقين قبيل الموت
۲۶۳	تلقين عند القبر
۲۶۶	دفن کے بعد قبر پر ٹھہرنے کا حکم
۲۶۷	باب ماجاء في التشديد عند الموت
۲۶۷	باب ماجاء أن المؤمن يموت بعرق الجبين
۲۶۸	باب (بلا ترجمہ)
۲۶۸	خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں
۲۶۹	کس وقت کس کا غلبہ مناسب ہے ؟
۲۶۹	باب ماجاء في كراهية النعي
۲۶۹	نعي الجاہلیہ کی صورت
۲۷۰	اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینا حدیث باب کی ممانعت کے تحت نہیں آتا۔

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۷۰	باب ماجاء ان الصبر عند الصدمة الأولى
۲۷۱	صبر عند المصيبة کی حقیقت
۲۷۲	باب ماجاء فی تقبیل المیت
۲۷۲	حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے فضائل
۲۷۳	باب ماجاء فی غسل المیت
۲۷۳	قولہ: توقیت احدی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں "إحدى بنات" کا مصداق
۲۷۳	قولہ: اغسلنها وترا ثلاثاً أو خمساً أو أكثر کی تشریح
۲۷۳	ماء مقید سے طہارت کا مسئلہ
۲۷۴	غسل میت بالماء والتدرؤا کافور میں کیا ترتیب ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب
۲۷۵	قولہ: فألقى إلینا حقوة فقال أشعرنہا بہ کا مطلب
۲۷۶	میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طریقہ سے ڈالی جائیگی
۲۷۷	باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت
۲۸۰	باب ماجاء فی کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۸۱	کفّن ضرورت
۲۸۱	کفّن منون
۲۸۲	تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف فقہاء
۲۸۳	دلائل اخاف
۲۸۶	قمیص میت کے بارے میں تفصیل اور بحث
۲۸۶	باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت
۲۸۸	باب ماجاء فی کراہیۃ النوح
۲۸۸	"بکاء علی المیت" کا حکم
۲۸۹	"تعذیب میت ببکاء أهلہ" کی تشریح
۲۹۲	قولہ: أربع فی أمتی من أمر الجاہلیۃ لن یدعہن الناس کی تشریح

البواب ومضامین

صفحہ

۲۹۳	کیا تعذیرِ امراض سبب کے درجہ میں بھی مستحق نہیں ہوتا؟
۲۹۳	باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ
۲۹۳	جنائزہ کے آگے چلنا افضل ہے کہ پیچھے، اختلاف فقہاء و مذہب احناف
۲۹۵	دلائل احناف
۲۹۷	باب ماجاء فی کراہیۃ الركوب خلف الجنائزۃ
۲۹۷	خلف الجنائزہ رکوب وعدم رکوب سے متعلق متعارض روایات میں تطبیق
۲۹۸	میت کو جانور یا گاڑی پر لیجانے کا حکم
۲۹۸	باب ماجاء فی التکبیر علی الجنائزۃ
۲۹۹	غائبانہ نماز جنائزہ
۳۰۲	تکبیرات نماز جنائزہ
۳۰۲	باب ماجاء فی القراءة علی الجنائزۃ بفاختہ الكتاب
۳۰۵	نماز جنائزہ میں شمار سے متعلق بحث
۳۰۶	باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوۃ علی الجنائزۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها
۳۰۶	اوقات مکروہہ میں دفن کا حکم
۳۰۷	باب ماجاء فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد
۳۰۹	جنائزہ کے باہر ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنائزہ کا حکم
۳۱۰	منشأ اختلاف
۳۱۱	جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ کی صورت میں مسجد میں نماز جنائزہ کا حکم
۳۱۱	باب ماجاء این يقوم الإمام من الرجل والمرأة
۳۱۲	باب ماجاء فی ترک الصلوۃ علی الشہید
۳۱۲	شہید کو غسل نہ دینے کا حکم
۳۱۲	میانۃ الباب
۳۱۳	شہید کی نماز جنائزہ کے ثبوت پر دلائل

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۱۶	نفی صلوٰۃ علی الشہید سے متعلق روایات کے جوابات وتوجہات
۳۱۸	باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی القبر
۳۱۹	صلوٰۃ علی القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں
۳۲۰	باب ماجاء فی القيام للجنائزۃ
۳۲۱	باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللحد لنا والشق لغيرنا
۳۲۲	باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقى تحت المیت
۳۲۲	قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم
۳۲۴	باب ماجاء فی تسویۃ القبر
۳۲۴	قبر کو بلند کرنے کی جائز حد
۳۲۶	قبر کی بلندی کی ہیئت
۳۲۶	باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور
۳۲۷	باب ماجاء فی کراہیۃ زیارة القبور للنساء
۳۲۸	زیارت قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل
۳۲۹	زیارت قبور للنساء کے جواز وعدم جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحب کی رائے
۳۳۰	باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء
۳۳۰	میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم
۳۳۰	قوله: وکنا کندمانی جذیمة حقبة الخ
۳۳۱	مستم بن نویرہ یربوعی
۳۳۱	باب ماجاء فی الدفن باللیل
۳۳۳	قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم
۳۳۳	میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلاف فقہاء
۳۳۵	باب ماجاء فی کراہیۃ الفرار من الطاعون
۳۳۶	طاعون زدہ علاقے میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے؟ اور کب؟
۳۳۶	باب ماجاء فیمن قتل نفسه
۳۳۶	خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۳۸	باب مَا جَاءَ فِي الْمَدْيُونِ
۳۳۸	كفالت عن الميت
۳۴۰	باب مَا جَاءَ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الْجَنَازَةِ
۳۴۳	أَبْوَابُ النِّكَاحِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۳۴۳	نكاح کے لغوی معنی
۳۴۳	نکاح کے معنی حقیقی اور معنی مجازی
۳۴۳	قوله : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُسْلِمِينَ
۳۴۴	نکاح کی شرعی حیثیت
۳۴۴	نکاح عبادت ہے یا عقد مالی ؟
۳۴۴	نکاح کب جائز ہے ؟ اور کب واجب ؟
۳۴۵	عام حالات میں نکاح کی حیثیت، اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۴۷	”بَاءَةُ“ کے معنی اور اس سے متعلق چار لغات
۳۴۹	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ فَرْجُوهُ
۳۴۹	کفارت محض ”دین“ میں معتبر ہے یا ”حرفت“ و ”نسب“ میں بھی ؟
۳۴۹	کفارت اسلام کے ”اصول مساوات“ کے متافی نہیں
۳۵۰	باب مَا جَاءَ فِي النَّظَرِ إِلَى الْمُخْطُوبَةِ
۳۵۱	نظر الی المخطوبہ کا جواز کس حد تک ہے ؟
۳۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِعْلَانِ النِّكَاحِ
۳۵۲	حدیث باب کے واقعہ میں ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۵۳	نکاح کا اعلان بجا کر اور غناء کے ساتھ درست ہے بشرطیکہ حدود کے اندر ہو
۳۵۳	غناء اور موسیقی کا شرعی حکم
۳۵۳	موسیقی کے آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۵۴	امام غزالی اور بعض صوفیہ کے نزدیک موسیقی کا جواز کن شرائط کے ساتھ ہے
۳۵۴	جمہور فقہاء کے نزدیک موسیقی کے تمام آلات طہر حرام ہیں
۳۵۴	دلائل حرمت
۳۵۸	قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۶۴	غنا وغیر آلات کا حکم
۳۶۵	باب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ
۳۶۶	باب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيمَةِ
۳۶۶	عربی میں مختلف ضیافتوں کے علیحدہ علیحدہ نام
۳۶۶	مرد کے حق میں رنگ الی خوشبو کی مانعت کے حکم پر ایک روایت سے اشکال اور اس کا جواب
۳۶۸	نکاح میں سادگی کے پسندیدہ ہونے پر ایک استدلال
۳۶۹	ولیمہ واجب ہے یا سنت ؟
۳۶۹	قوله : "أولم ولو بشاة" میں "لو" تقلیل کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے ؟
۳۷۰	ولیمہ کتنے دن تک درست ہے ؟
۳۷۱	باب مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الدَّاعِي
۳۷۲	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ يَجِيءُ إِلَى الْوَلِيمَةِ بِغَيْرِ دَعْوَةٍ
۳۷۲	کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں
۳۷۳	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ
۳۷۳	حُكْمُ النِّكَاحِ بِعِبَارَةِ النِّسَاءِ
۳۷۶	دلائل احناف
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث باب کے جوابات
۳۸۲	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ
۳۸۳	حنفی کے مسلک پر ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۸۴	نکاح کا نصاب شہادت
۳۸۵	باب مَا جَاءَ فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۸۵	خطبہ نکاح کی تین آیات پڑھے جانے کی حکمت
۳۸۶	باب ماجاء فی استئثار البکر والثیب
۳۸۶	ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے ؟
۳۸۶	اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۸۸	باب ماجاء فی إکراه الیتیمۃ علی التزویج
۳۸۹	باب ماجاء فی مہور النساء
۳۸۹	کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے ؟ اگر ہے تو کتنی ؟
۳۹۳	باب مَنہ
۳۹۳	خاتم حدید کے استعمال کا حکم
۳۹۴	تعلیم قرآن کو مہربانا
۳۹۴	باب ماجاء فی الرجل یعق الأمة ثم یتزوّجها
۳۹۴	کیا عتق کو مہربانا درست ہے ؟
۳۹۸	باب ماجاء فی المحلل والمحللہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہے
۳۹۸	شرط تحلیل کے بغیر جواز کی صورت
۴۰۰	نکاح بشرط التحلیل کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۰۱	باب ماجاء فی نکاح المتعة
۴۰۱	متعہ کا مفہوم
۴۰۲	حرمت متعہ
۴۰۲	آیت قرآنی سے تحریم متعہ کے استدلال پر اشکال اور اس کے جوابات
۴۰۴	راجع جواب
۴۰۵	حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق
۴۰۸	متعہ کی حلت پر روافض کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۴۰۹	باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۰۹	قوله: "لا جلب ولا جنب" کے دو مطلب
۴۱۰	مسألة الباب، شغار کا مفہوم
۴۱۰	شغار کی صورت میں نکاح کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۱	باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
۴۱۱	حنفیہ کے اصول پر ایک شکل اور جواب
۴۱۱	باب ما جاء في الشرط عند عقدة النكاح
۴۱۲	عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرائط کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۱۲	مباح شرائط کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۳	باب ما جاء في الرجل يسلم وعندة عشر نسوة
۴۱۴	نوسلم کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہوگا یا نہیں؟
۴۱۵	قوله: سمعت محمد بن اسماعيل يقول: "هذا حديث غير محفوظ"
۴۱۶	قوله: "لا رجم قبرك كما رجم قبر أبي رغال"
۴۱۶	ابو رغال کون شخص تھا؟
۴۱۷	مذکورہ جہاں سے حضرت عمرؓ کا مقصود
۴۱۷	باب ما جاء في الرجل يسبى الأمة ولها زوج هل يحل له أن يطأها
۴۱۸	ذوات الأزواج جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں سبب فسخ نکاح کیلئے؟
۴۱۹	باب ما جاء في كراهية مهر البغي
۴۲۰	حلوان الکاهن
۴۲۰	کاهن اور عراف میں فرق
۴۲۱	باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه
۴۲۱	بیع علی بیع اخیه
۴۲۱	شرار علی شرار اخیه
۴۲۱	سوم علی سوم اخیه
۴۲۲	خطبة علی الخطبة کونسی صورت میں ممنوع ہے؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۲۲	قوله: وأما معاوية فصعلوك
۴۲۳	باب ماجاء في العزل
۴۲۳	عزل کے جواز و عدم جواز سے متعلق روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۲۴	ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی
۴۲۶	باب ماجاء في القسمة للبكر والشيب
۴۲۷	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۴۲۹	باب ماجاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما
۴۲۹	احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخ نکاح کا سبب کیا ہے؟
۴۳۰	حضرت زینبؓ، حضرت ابوالعاصؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں؟ روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۳۱	حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاح جدید کے ساتھ، روایات میں تعارض اور رفع تعارض
۴۳۲	باب ماجاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها
۴۳۶	ابواب الرضاع
۴۳۶	باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
۴۳۶	ایک سوال اور اس کا جواب
۴۳۶	ایک اور اشکال اور اس کا جواب
۴۳۹	باب ماجاء في لبن الفحل
۴۳۹	”لبن الفحل“ ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم
۴۳۹	أب رضاعی کے واسطے سے رشتوں کی حرمت میں صدر اول میں اختلاف تھا
۴۴۰	باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان
۴۴۱	رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہے؟ اختلاف فقہاء
۴۴۲	رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محترم ہونے کے حق میں دلائل جمہور
۴۴۳	حدیث باب کا جواب
۴۴۵	باب ماجاء في شهادة المرأة الواحدة في الرضاع

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۴۶	باب ماجاء ما ذکر ان الرضاعة لا تحرم إلا فی الصغرة والحولين
۴۴۷	مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء
۴۵۰	باب ماجاء فی الامۃ تعتق ولها زوج
۴۵۰	آزاد ہو جانے کی صورت میں باندی کے لئے خیاریعت محض شوہر کے
	علام ہونے کی صورت میں ہے یا آزاد ہونے کی صورت میں بھی ؟
۴۵۱	حضرت بریرہ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے یا آزاد ؟
۴۵۱	روایات میں تعارض
۴۵۱	رفع تعارض کے لئے ترجیح کا طریقہ
۴۵۲	تطبیق کا طریقہ
۴۵۳	باب ماجاء ان الولد للفراش
۴۵۳	حدیث ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ متواتر ہے
۴۵۵	اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے ؟
۴۵۵	فراش کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۵۵	میاں بیوی عرصہ سے نہایت دور ہوں اور ملاقات ثابت نہ ہو تو بھی احناف کے نزدیک نسب ثابت ہو جاتا ہے
۴۵۵	مذکورہ مسئلہ میں احناف پراعتراض کا علمی جائزہ
۴۵۷	باب ماجاء فی کراهیۃ أن تسافر المرأة وحدها
۴۵۷	سفر حج کے لئے شوہر یا محرم نہ ہونے کی صورت میں وجوب حج ہو جائیگا یا نہیں
۴۵۹	اَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۵۹	طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی
۴۵۹	طلاق دین یہودی میں
۴۵۹	طلاق دین نصاریٰ میں

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۶۰	طلاق دین ہنود میں
۴۶۱	طلاق دین اسلام میں
۴۶۳	باب مَا جَاءَ فِي طَلَاقِ السُّنَّةِ
۴۶۳	طلاق "سنت" اور طلاق "احسن" کا مفہوم
۴۶۳	طلاق سنت پر "سنت" کا اطلاق کس حیثیت سے ہے؟
۴۶۴	طلاق ابن عمرؓ فی الحیض
۴۶۴	حیض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم
۴۶۴	"فَمَنْهُ" کی تحقیق
۴۶۵	قوله: أُرَئِيتَ إِنْ عَجَزَ وَاسْتَحَقَّ
۴۶۵	حیض میں طلاق دینے کے بعد مزید طلاق حیض سے متصل طہر کے بجائے اس سے اگلے طہر میں دیکھئے
۴۶۶	حكم وقوع الطلاق في الحيض والاختلاف فيه
۴۶۷	باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطْلُقُ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ
۴۶۸	بحث الطلقات الثلاث
۴۶۸	کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم
۴۷۰	اس بارے میں تین مذاہب
۴۷۱	عالمی قوانین میں ایک سنگین غلطی
۴۷۱	طلقات ثلاث کے وقوع کے بارے میں جمہور کے دلائل
۴۷۵	فریق مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۷۵	حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اور اس کے جوابات
۴۷۶	حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے استدلال اور اس کے جوابات
۴۸۰	تین طلاقیں سے متعلق بعض غیر اسلامی قوانین کا نامعقول عذر اور اس کا حل
۴۸۰	بیک وقت دی جانے والی تین طلاقیں کو قابلِ تغیر جرم قرار دیا جاسکتا ہے

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۸۱	باب ماجاء فی أمرک بیدک
۴۸۱	باب ماجاء فی الخیار
۴۸۲	باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة
۴۸۲	قولہ : لاندري أحفظت أم نسیت
۴۸۲	عدالت صحابہ اور حجیت حدیث کے مسئلہ پر متجددین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ
۴۸۲	میسالہ الباب
۴۸۲	مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنی سے متعلق فقہاء کے مذاہب
۴۸۵	نفقہ اور سکنی دونوں کے وجوب کے حق میں احناف کے دلائل
۴۸۸	فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات
۴۹۰	باب ماجاء لا طلاق قبل النکاح
۴۹۱	نسبت الی الملک کی صورت میں تعلیق طلاق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلاف فقہاء
۴۹۳	باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان
۴۹۳	عدد طلاق میں مرد کی حریت وعدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی ؟
۴۹۴	باب ماجاء فی الخلع
۴۹۵	خلع کے لغوی معنی
۴۹۵	اس موضوع سے متعلق چار قریبی الفاظ اور ان کے درمیان فرق
۴۹۵	عدد المختلفة
۴۹۶	خلع فسخ ہے یا طلاق ؟
۴۹۷	کیا خلع عورت کا حق ہے ؟
۴۹۸	خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متجددین کا آیت خلع سے استدلال
۴۹۸	آیت خلع میں تراوی طرفین پر دو ال تین طرح کے الفاظ اور متجددین کے استدلال کا جواب
۴۹۹	متجددین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب
۵۰۰	آیت کریمہ ”الَّذِي بَيْدَهُ عَقْدَةُ الْكَاحِ“ سے جمہور کا استدلال

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۰۱	باب ماجاء فی مداراة النساء
۵۰۱	عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ
۵۰۲	باب ماجاء فی الرجل یسأله ابوه أن یطلق زوجته
۵۰۳	کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں ؟
۵۰۴	والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
۵۰۶	باب ماجاء فی طلاق المعتوه
۵۰۷	سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک شکل اور اس کا جواب
۵۰۸	باب (بلا ترجمہ)
۵۰۹	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول "فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن لم یکن طلقاً کا مطلب
۵۰۹	زمانہ جاہلیت کے تصرفات بدرہیں -
۵۰۹	باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنها زوجها تنضع
۵۱۰	متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت
۵۱۰	حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے بارے میں بظاہر آیات میں تعارض، اختلاف فقہاء اور رفع تعارض
۵۱۱	"أبعد الأجلین" کے قول کی دو وجہیں
۵۱۱	باب ماجاء فی عدة المتوفی عنها زوجها
۵۱۲	عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط
۵۱۳	"مسألة الحداد" یعنی سوگ کا حکم
۵۱۳	سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں، اختلاف فقہاء
۵۱۴	حدیث باب وجوب اعداد پر کیسے استدلال ممکن ہے ؟ اشکال اور جواب
۵۱۵	کیا مطلقہ رجعیہ سوگ منائے گی ؟
۵۱۵	مطلقہ بانہ یا مغلفہ کے حق میں سوگ کی حیثیت، اختلاف فقہاء
۵۱۶	حالت عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم
۵۱۷	قوله: وقد كانت إحدان فی الجاهلیة ترمی بالبرق علی رأس الحول
۵۱۷	باب ماجاء فی کفارة الظہار

صفحہ	ابواب رمضان میں
۵۱۸	کفارہ میں ہر سکن کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟
۵۲۰	باب ماجاء فی الإیلاء
۵۲۰	ایلاء کے لغوی و اصطلاحی معنی
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "ایلاء" "ایلاء اصطلاحی" نہ تھا
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ازواج مطہرات کو طلاق دینے کی نسبت اور اس کی تحقیق
۵۲۱	آپ کے ایلاء فرمانے کی وجوہات
۵۲۲	ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے قضاے قاضی کی احتیاج ہوگی؟
۵۲۳	باب ماجاء فی اللعان
۵۲۳	لعان کے بعد فرقت کے لئے قضاے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟
۵۲۳	لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

تمت بالخیر

حاشیہ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۲۳	حج کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت
۲۴	حج کے سنِ فرضیت سے متعلق اقوالِ مختلفہ
۲۴	فرضیتِ حج علی الفور کا مطلب
۲۴	”نسئ“ کی تفسیر
۲۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کو مؤخر کرنے کی ممکنہ وجوہات
۲۶	حرمِ مدینہ کا حکم
۲۹	حج سے کبائر کے معاف ہونے کی تائید میں چند روایات
۵۱	ترکِ حج پر وعید سے متعلقہ چند روایات
۶۰	عمرة القضاء مستقل عمرہ تھا یا کسی عمرہ کی قضا؟
۶۳	تمتع اور تہران کی وضاحت
۶۴	افضلیتِ افراد کے قائلین کے نزدیک افراد سے محض ”حج“ مراد ہے یا ”حج“ و بعدہ عمرہ؟
۷۳	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن فرمانے پر بیٹا سے زائد صحابہ کرام کی روایات کے حوالے
۷۴	جاہلیت کے مقولہ ”إذا برأ الدبر وعفا الأثر... حلت العمرة لمن اعتمر“ کا مطلب
۷۷	افضلیتِ تہران کی مزید وجوہ ترجیح
۸۱	نہی عن التمتع سے متعلق تحقیق
۸۳	حضرت معاویہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمتع ہونے پر استدلال اور اس کی تحقیق
۸۹	خمس فواسق يقتلن في الحرم الخ میں ”والكلب العقور“ سے کیا مراد ہے؟
۹۰ و ۸۹	”الغراب الابقع“ میں ”أبقع“ کی تحقیق اور اس قید کا فائدہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۹۷	حالتِ احرام میں نکاح کے جواز پر دال بعض آثارِ صحابہؓ۔
۱۰۱	”تزوجھا و هو محرم“ کی تائید میں امام طحاویؒ کا کلام
۱۰۲	اشارہ اور دلالت میں فرق
۱۰۳	آپؐ کو حالتِ احرام میں زندہ حمار و حشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات میں { تعارض، تطبیق اور حنفیہ کے مسلک پر انطباق
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ کے داخلِ میقات غیر محرم ہونے کے جوابات
۱۱۲	ضبیع کی حرمت کی تائید میں ”تحریم کل ذی ناب“ والی روایات
۱۱۴	کیا صید ما کول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟
۱۱۶	رفع الیدین عند رؤیۃ البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت ”فلکنا نفعله“ کی تحقیق
۱۲۱	حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام کے وقت قبولیتِ عار سے متعلق روایات
۱۲۳	مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق
۱۲۵	طواف میں سترِ عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۲۷	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق { روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے متعلقہ تحقیق
۱۳۲	بیت اللہ کی دہل یا گیارہ مرتبہ تعمیر سے متعلق تحقیق اور تعمیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل ابیات
۱۳۶	نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط پر دلائلِ قطعیہ
۱۳۷	گناہوں کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب
۱۳۸	ارجاس و انجاسِ مشرکین کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق روایات
۱۳۹	ترمذی کی روایت ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنی امن ما کان الناس { واکثرہ رکعتین“ کی وضاحت
۱۴۱	مالکیہ کے نزدیک منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ مناسک حج کا حصہ ہونے کی وجہ ہے یا سفر کی وجہ سے؟
۱۴۲	لفظ ”عرفات“ کی تحقیق، وجہ تسمیہ اور حدودِ عرفات
۱۴۳	”بطنِ عرنہ“ سے متعلق تحقیق
۱۴۴	بطنِ عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۴۴	”جمع“ یا مزدلفہ سے متعلق تحقیق
۱۴۵	محسّر سے متعلق تحقیق
۱۴۶	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وادی محسّر کو تیز رفتاری سے عبور کرنے کی وجوہات
۱۴۷	مناسکِ اربعہ میں ترتیب اور دم کے لازم ہونے سے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مسلک کی تحقیق
۱۴۹	مناسکِ اربعہ میں عدم وجوب ترتیب پر ائمہ ثلاثہ رحمہم کے دلائل
۱۵۰	”لاحرج“ والی روایات سے نفیِ اِثم مراد ہونے کی تائید میں ایک روایت
۱۵۱	فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم واجب نہ ہونے کی تائید میں چند روایات
۱۵۳	مناسکِ اربعہ میں ترتیب سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات اور اصحابِ فتاویٰ کے لئے مقامِ فکر
۱۵۴	عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمع سفر ہے یا جمع نسک؟
۱۵۵	حنفیہ کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب
۱۵۷	مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین کے لئے اذان و اقامت سے متعلق مزید دو مذاہب
۱۵۸	حنفیہ کے مسلک پر جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں اذان و اقامت کے مسئلہ میں فرق کرنے کی وجہ
۱۶۰	وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کے زوال سے یوم النحر کی صبح صادق تک ہونے کی دلیل
۱۶۳	یوم النحر میں رمی کا وقت اختلافِ فقہاء اور دلائل
۱۶۷	تقلبِ غنم کا مفہوم اس کی حیثیت تقلید کس کس چیز سے حاصل ہو جاتی ہے
۱۶۷	تقلید و اشعار کی ایک اور حکمت
۱۶۸	کیا اشعار اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے؟
۱۶۹	اشعار کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے متعلق امام طحاویؒ کی وضاحت کے بعد صاحب تحفۃ الأحوذی کی بات بے وزن ہے
۱۶۹	احادیثِ اشعار کو منسوخ قرار دینے کے مقابلہ میں احادیثِ نبی عن المثلہ کے مقابلہ میں ترجیحاً للحرم مرجوح کہنا بہتر ہے
۱۷۰	اشعار کے محض مباح ہونے پر دال دور روایات
۱۷۱	صاحب ”تحفہ“ کا وکیع کے امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ ہونے کا دعویٰ اور اس کا رد
۱۷۳	معارضہ صوریہ کے موقع پر سلف کی نارسنگی کے واقعات

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۷۴	قولہ : کنت اقل قلائد ہدی رسول اللہ ﷺ کلمہ غنائی کی ترکیب سے متعلق اہم وحشت
۱۷۵	تقلیدِ غنم
۱۷۶	غنم کو ہدی میں شمار نہ کرنے سے متعلق ابن المنذر کا احناف پر اعتراض اور علامہ عینی کا جواب
۱۷۷	کیا تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم ہو جاتا ہے ؟ محرم ہو جانے کی تائید میں روایات اور ان کے جوابات
۱۸۰	رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے سارے مذاہب
۱۸۱	بدنہ پر سامان لادنے یا بدنہ کو کر لے پر دینے کا حکم
۱۸۲	موتے مبارک کی تقسیم و اعطائے متعلق روایات میں تطبیق کی وضاحت
۱۸۶	امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اعتبار ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے
۱۸۸	حلقہ کے بعد طوافِ زیارت سے قبل خوشبو کے جواز پر دال روایات
۱۸۹	مذکورہ مسئلہ میں • وہو قول اهل الكوفة • کا مصداق اور معارف السنن میں ایک تسامع
۱۹۲	حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ پڑھے جانے پر اجماع کی دلیل
۱۹۲	یومِ عرفہ میں ترکِ تلبیہ پر دال روایات کا اصولی جواب
۱۹۳	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دن میں طوافِ زیارت کرنے پر دال روایات
۱۹۶	یوم النحر میں آپؐ نے ظہر کی نماز منیٰ میں ادا فرمائی یا مکہ میں ؟
۱۹۶	”ابطح“ یا ”مخصب“ سے متعلق تشریح
۱۹۷	آپؐ کے وادیِ مخصب میں قصداً اترنے پر دال روایات
۲۰۲	عمرہ سے متعلق تشریح
۲۰۵	تنعیم
۲۰۵	تنعیم سے عمرہ کرانے کی توجیہ سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۰۷	لفظ ”رجب“ منصرف ہے یا غیر منصرف ؟
۲۰۷	حضرت ابن عمرؓ کے صلوة الضحیٰ کو بدعت کہنے کی توجیہ
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق روایات
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق ارشاد کس کس کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا
۲۱۰	امام رازیؒ کے کلام سے ”احصار“ کی تحقیق اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تائید

فوائد و مباحث

صفحہ

- ۲۱۵ حنفیہ کے نزدیک اشراط فی الحج معتبر نہ ہونے کے باوجود بے فائدہ نہیں —
- ۲۱۸ کیا حیض و نفاس والی عورت کے لئے بصورتِ مجبوری اسی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے؟ اس سے متعلق علامہ ابن تیمیہ کی رائے {
- ۲۱۹ طوافِ وداع کے حاجی کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل —
- ۲۲۰ کیا طوافِ وداع کے بعد مکہ میں ٹھہرے رہنے سے دوسرے طوافِ وداع لازم ہے؟
- ۲۲۰ طوافِ وداع کے بغیر چلے جانے والے شخص کا حکم —
- ۲۲۲ ابراہیم نخعی کی مراسیل —
- ۲۲۶ حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں —
- ۲۳۱ قارن کے حق میں تعددِ طواف (طوافِ عمرہ و طوافِ زیارت) کے اثبات اور مخالف روایات کے جواب میں حضرت شیخ الہند کا نفیس کلام {
- ۲۳۲ سعی ماثیادراکباً سے متعلق روایات جن کے مجموعہ سے قارن کے حق میں تعددِ سعی کا پتہ چلتا ہے؟
- ۲۳۳ حضرت جابرؓ کی قارن کے بارے میں بظاہر ایک طواف اور ایک سعی پر دال روایت کا جواب
- ۲۳۶ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے متعلق تحقیق جو مرنے والے محرم کے احرام کے منقطع ہونے پر دال ہے {
- ۲۴۱ دو دن کی رمی ایک دن میں کرنے سے متعلق روایت "فی الاول منھما" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا {
- ۲۴۱ "فی الآخر منھما" کے الفاظ کے ساتھ
- ۲۴۱ "فی الآخر منھما" کی تقدیر پر مطلب —
- ۲۴۲ رمی میں جمع تقدیم پر دال "فی الاول منھما" کی روایت کی دو توجہیں —
- ۲۴۴ نیت مبہمہ کے ساتھ احرام کا جواز شافعیہ کے ساتھ خاص نہیں —
- ۲۴۵ یوم الحجۃ الاکبر سے متعلق ترمذی کی روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ اصح ہے
- ۲۴۵ اس روایت کے نقل کرنے میں امام ترمذی کے تفرد کا قول اور اس مضمون کی بخاری کی دو روایتیں
- ۲۴۵ یوم النحر کو "یوم الحج الاکبر" قرار دینے کی وجہ —
- ۲۴۶ "یوم الحج الاکبر" کے مصداق سے متعلق مزید دو اقوال —
- ۲۵۱ روایت ماء زمزم لما شرب له "سے متعلق تحقیق اور سلف کا اس سے متعلق تجربہ
- ۲۵۳ کھڑے ہو کر زم زم پینے کا حکم —

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۵۵	آبَوَابُ الْجَنَائِزِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۲۵۵	لفظ "جنائز" کی تحقیق
۲۵۵	نہی عن الکئی سے متعلق دو روایات
۲۵۶	علاج بالکئی کے جواز پر دال چند روایتیں
۲۶۰	وصیت کے لغوی و اصطلاحی معنی
۲۶۱	تہائی مال کا مطلب اور تہائی سے زائد کی وصیت کرنے کی تقدیر پر حکم
۲۶۳	تہائی سے کم کی وصیت پسندیدہ ہونے سے متعلق روایات
۲۶۳	ابوزرعمہ کا واقعہ وفات
۲۶۳	تلقین عند القبر کرنے والے کو روکا نہ جائے
۲۶۹	نعی اور "نعاء فلان" کی تحقیق
۲۷۰	نعی پر دال روایات اور ان کا محمل
۲۷۰	نعی سے متعلق تین حالات اور ان کا حکم
۲۷۳	میت کو کا فور لگانے کی حکمت
۲۷۴	امام ابوحنیفہ "کافور کے استعمال کے غیر مستحب ہونے" کے قائل نہیں۔
۲۷۵	قولہ: "أَشْعِرُ نَهَايَهُ" کی تشریح
۲۷۷	میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طرح ڈالی جائیں گی؟ اس سے متعلق حنفیہ کے مسلک اور دلیل کی تحقیق
۲۷۸	غسل من المیت سے متعلق روایات
۲۷۸	غسل من المیت سے متعلق مذاہب فقہاء
۲۷۹	غسل من المیت کی حکمت
۲۸۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شاکیروں میں کفن کرنے سے متعلق روایت کے رواۃ کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۸۲	”سحولیۃ“ کی تحقیق
۲۸۵	حضرت عائشہؓ کی روایت ”لیس فیہا قسین“ کی ایک اور توجیہ
۲۸۶	دعوت من اہل المیت کی ممانعت کی ایک دلیل
۲۸۷	روایت ”داعی امرأتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ہے یا ”داعی امرأۃ“ کے الفاظ کے ساتھ
۲۸۸	میت پر بکار بالصوت پر وال روایات
۲۸۹	تعذیب میت بکار اہلہ پر وال روایات و آثار
۲۹۲	”الطعن فی الأحاب“ کی تشریح
۲۹۲	قولہ : والأأنواء، مطرنا بنوء کذا وکذا کی تشریح
۲۹۴	مشی امام الجنازہ سے متعلق روایت کے مرسل ہونے کی تحقیق
۲۹۵	جنازہ کے ساتھ رکوباً چلنے کے ناپسندیدہ ہونے سے متعلق روایت
۲۹۶	حنفیہ کی مستدل روایت پر راوی کی جہالت سے متعلق اقتراض کا حضرت گنگوہیؒ کا جواب اور اس سے متعلق اشکال و جواب
۲۹۷	قائلین مشی امام الجنازہ اور قائلین مشی خلف الجنازہ کی عقلی دلیل
۲۹۸	جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت کی وجہ
۳۰۰	حضرت معاویہؓ مرنے کی غائبانہ نماز جنازہ ان کی کس خصوصیت کی بنا پر تھی
۳۰۲	نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات کے قائلین
۳۱۰	جنازہ خارج مسجد اور مصلى داخل مسجد ہونے کی تقدیر پر مختار قول
۳۱۱	عذر کی صورت میں عدم کراہت
۳۱۲	نماز جنازہ میں امام کے میت کے سینے کے مقابل کھڑے ہونے کی حکمت
۳۱۸	روایت میں ”صلوۃ علی المیت“ کے الفاظ آپ کے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھنے پر ال ہیں
۳۱۸	قائلین جواز صلوۃ علی القبر کے نزدیک کتنی مدت تک صلوۃ علی القبر جائز ہے ؟
۲۲۱	جنازہ کے لئے قیام متروک ہونے کی وجہ
۳۲۱	لحد اور شق کی کیفیت
۳۲۲	لحد کے افضل ہونے کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ”لحد“ یا ”شق“ میں لحد دفنانے کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۲۵	”ان لا تدع قبراً مشرفاً الا سويتہ“ کے مطلب سے متعلق ایک وضاحت
۳۲۸	زیارت قبور للنساء کا حکم
۳۲۹	جواز کی ایک دلیل
۳۳۰	وكتا كندمانی جذیمۃ الخ دو شعروں کا ترجمہ
۳۳۱	متمم بن نویرہ کے قول ”کان راللہ اخیالہ“ کا ترجمہ
۳۳۹	امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت عن المیت کے درست نہ ہونے کی وجہ
۳۴۱	کفالت عن المیت کے جواز پر دال روایت کا جواب
۳۴۱	نماز جنازہ میں محض پہلی تکبیر میں رفع یدین پر دال روایت کے رجال کی تحقیق
۳۴۱	نماز جنازہ میں رفع یدین اور ترک رفع سے متعلق متفرق فوائد

ابواب النکاح

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۳۴۳	نکاح کے اصطلاحی معنی
۳۴۵	نکاح کے ضروری ہونے پر دال روایت سے جمہور کے مسلک پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۴۶	نکاح کے مقابلہ میں تحلی للعبادة کے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۴۶	نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں احناف کے اقوال
۳۴۸	تحلی للعبادة کے مقابلہ میں اشتغال بالنکاح کے افضل ہونے کی دلیل
۳۴۹	کفارت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ
۳۵۰	مخلوبہ کو دیکھنے کے بارے میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق
۳۵۰	نظر الی المخلوبہ کا استحباب
۳۵۲	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے قریب بیٹھنے کی توجیحات
۳۵۶	حدیث کے منکر ہونے سے متعلق معتدین و متأخرین کی اصطلاح کا فرق اور موسیقی کی حرمت پر دال روایت کے منکر یا غریب ہونے کا جواب
۳۵۷	موسیقی کی حرمت پر دال بتیس روایات کے حوالجات
۳۶۴	بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں ”سماع“ کی روایات اور ان کا جواب

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۶۶	نکاح کی مبارکباد کے موقع پر "بالرفاء والبنین" کہنے کی ممانعت کی وجہ —
۳۶۹	ولیمہ کے واجب یا مسنون و مستحب ہونے سے متعلق اقوال —
۳۶۹	"اولم ولو بشارۃ" میں "لو" کے تقلیل یا تکثیر یا تمنی کے لئے ہونے سے متعلق اقوال —
۳۷۲	دعوتِ ولیمہ کو قبول کرنا واجب یا مسنون ؟ —
۳۷۳ و ۳۷۴	عبارتِ نساء سے نکاح کے منعقد ہونے کے بارے میں روایات ائمہ احناف —
۳۷۵	عبارتِ نساء سے نکاح درست نہ ہونے پر جمہور کے دلائل اور ان کے جوابات —
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت "لانکاح الا بولی" کے مضطرب ہونے کی تفصیل —
۳۸۱	مذکورہ روایت میں "اسرائیل" کے طریق کے رائج ہونے کی وجہ —
۳۸۲	"لانکاح الا بولی" کو نفی کمال پر محمول کرنے سے متعلق اعتراض و جواب —
۳۸۲	"فنکاحھا باطل" کی ایک اور توجیہ —
۳۸۳	نکاح میں "بیٹہ" کے بجائے محض "اعلان" کے کافی ہونے سے متعلق — امام مالکؒ کی دلیل اس کا جواب اور احناف کی دلیل
۳۸۵	نکاح میں عورتوں کی شہادت کے غیر معتبر ہونے پر شوافع کا ایک استدلال اور اس کا جواب —
۳۸۸	منطوق، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف —
۳۸۹	لفظ یتیمہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے —
۳۸۹	مقدارِ مہر سے متعلق متفرق فوائد —
۳۹۲	"نعلین" پر نکاح سے متعلق روایت امام ترمذیؒ کی تحسین کے باوجود ضعیف ہے —
۳۹۳	دخول سے قبل کچھ دینے یا نہ دینے سے متعلق روایات میں تعارض کی توجیہ —
۳۹۳	حضرت فاطمہؓ کو "زرہ" صرف بطور مہر محبت دی گئی تھی یا ان کا مہر کامل تھی ؟ —
۳۹۴	خالص لوہے یا چاندی چڑھے ہوئے لوہے کی انگوٹھی کے جواز کے بارے میں شوافع کے مسلک کی تحقیق —
۳۹۵	حنفیہ کے نزدیک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کے جواز سے متعلق تحقیق —
۳۹۶	"القس ولو خاتما من حديد" کے فرمان سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال محلِ نظر ہے —
۳۹۶	تعلیمِ قرآن کو مہر بنانے کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء —
۳۹۷	جواز پر دال واقعہ متعلقہ صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے —

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۹۷	”جعل عتقا صد اقصا“ کے جواب سے متعلق امام طحاوی کا کلام
۳۹۸	”مُحَلَّ“ اور ”مُحَلَّل لہ“ پر لعنت کی وجہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل سے متعلق مذاہب فقہاء
۴۰۲	{ جوازِ متعہ سے متعلق حضرت ابن عباس کا قول حالتِ اضطراب کے ساتھ خاص تھا، بعد میں انھوں نے اس سے بھی رجوع کر لیا تھا
۴۰۴	سوائے ایک مرسل روایت کے کسی روایت میں متعہ کے لئے ”حَلَّت“ کا صیغہ نہیں آیا
۴۰۵	تحریم متعہ کے وقت سے متعلق مختلف روایات
۴۰۶	تحریم متعہ محض ایک مرتبہ نہ ہونے کا قرینہ
۴۰۷	نہی عن متعۃ النساء والی روایت میں ”زمن خیبر“ طرف کی تحقیق
۴۰۸	قرآن کریم کی آیت سے متعہ کی حَلَّت پر روافض کے استدلال کا جواب
۴۰۹	”لا جلب ولا جنب“ کے مطلب سے متعلق تحقیق
۴۱۰	”شغار“ کی ایک اور صورت
۴۱۰	{ شغار کی صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا عقلی استدلال اور اس کا جواب -
۴۱۰	شغار کے عدم جواز کے باوجود اس صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کی دلیل
۴۱۱	پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے کی مانعت پر روافض و خوارج کے سوائت کا اتفاق
۴۱۱	مانعت سے متعلق روایت خبر مشہور ہے
۴۱۳	چار سے زائد بیویوں والے شخص کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق متفرق فوائد
۴۱۵	حدیث باب سے متعلق امام بخاری کے قول ”ہذا حدیث غیر محفوظ“ کے بارے میں تحقیق
۴۱۶	”ابورضال“ کی تعیین کے بارے میں اقوال مختلفہ اور قولِ راجح
۴۱۸	کافر زوجین ایک ساتھ گرفتار کئے جانے کی صورت میں ان کے نکاح کا حکم
۴۲۰	”حلوان الکاهن“ سے متعلق تشریح
۴۲۲	مخطوبہ کی تین حالتیں اور ان سے متعلق احکام
۴۲۳	عزال کی ممانعت سے متعلق روایات کی حکمت

فوائد ومباحث

صفحہ

- ۴۲۶ _____ ائمہ ثلاثہ کے مسلک میں ثیبہ کی باری سے متعلق تفصیل
- ۴۳۰ _____ احاد الزوجین کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق چند فوائد
- ۴۳۱ _____ حضرت زینبؓ اور حضرت ابوالعاصؓ سے متعلق کچھ وضاحتیں
- ۴۳۲ _____ حضرت زینبؓ کے نکاح اول کے ساتھ لوٹائے جانے سے متعلق اشکال کے جواب سے متعلق تحقیق
- ۴۳۴ _____ مہر مقرر کئے جانے سے قبل شہرہ کی وفات سے متعلق معقل بن سنان کی روایت پر غرض درست نہیں

ابواب الرضاع

۴۳۶

- ۴۳۹ _____ لبن الفحل والے رشتوں کی حلت پر عقلی استدلال اور اس کا جواب
- ۴۴۰ _____ لبن الفحل والے رشتوں کی حرمت جمہور کا قول ہے
- ۴۴۱ _____ کتنے رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس سے متعلق حضرت عائشہؓ کے تین اقوال
- ۴۴۴ _____ خمس رضعات من القرآن والی روایت میں راوی کے وہم کی ایک مضبوط دلیل
- ۴۴۸ _____ مدت رضاع سے متعلق امام مالکؒ کی پانچ روایتیں
- ۴۵۳ _____ "الولد للفراس" والی روایت متواتر ہے
- ۴۵۳ _____ اس روایت کے بیشک سے زائد صحابہ کرامؓ کے اسماء اور ان کی روایات کے حوالے
- ۴۵۶ _____ کیا ثبوت فراش کے بعد ثبوت نسب کے لئے امکان وطی بشرط ہے؟

آبواب الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۴۶۱

۴۶۲

۴۶۵

۴۶۶

۴۶۷

- _____ بیوی کی اصلاح کے تین مراحل
- _____ طلاق بدعی کی تعریف اور اس کی مختلف صورتیں
- _____ حیض میں دی جانے والی طلاق سے رجوع کے بعد حیض سے متصل طہر میں طلاق کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
- _____ طلاق فی الحيض محسوب ہے
- _____ "أنت طالق البتة" کہنے کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۶۸	عومیر عجلانی کے واقعہ سے بیک وقت تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں —
۴۶۹	تین طلاق کے عدم جواز پر محمود بن لبید اور حضرت انس کی روایات مضبوط ہیں —
۴۷۰	مطلقہ ثلاث اگر غیر مدخول ہو تو اخاف کے نزدیک تفصیل —
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع سے متعلق چوتھے مذہب —
۴۷۲	موطا امام مالک کی صفحہ ایک روایت سے پانچ صحابہ کرام کا مسلک {
۴۷۲	”وقوع الطلقات الثلاث بكلمة واحدة“ ثابت ہوتا ہے {
۴۷۲	وقوع الطلقات الثلاث دفعۃ سے متعلق آثار صحابہؓ کے حوالے —
۴۷۵	تین طلاق دفعۃ کے وقوع پر انعقاد اجماع کے حوالے —
۴۷۸	حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے متعلق ”طلق ثلاثا والی روایت ضعیف ہے —
۴۷۹	تین اکٹھی طلاقوں سے ایک طلاق بھی واقع نہ ہونے کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات —
۴۸۲	امام مالکؒ کے نزدیک ”إختاری“ کا حکم —
۴۸۵	مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب کفنی اور عدم نفقہ کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ {
	کی دلیل بطرز دیگر
۴۸۶	وجوب نفقہ پر ال قرارۃ شاذہ کم از کم خبر واحد کے درجہ میں ہے —
۴۸۷	ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل علی الاطلاق مقبول ہیں —
۴۸۸	خصوصی حالت سے متعلق اجازت کو عام الفاظ سے نقل کرنے پر حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیسؓ پر ناراضگی
۴۹۰	فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کی راجح توجیہ پر اشکال اور اس کا جواب —
۴۹۰	عدم نفقہ و کفنی پر ال قرارۃ کی روایت کے عام الفاظ سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب —
۴۹۲	عدۃ طلاق میں عورت کا اعتبار ہونے پر آثار صحابہؓ کرامؓ —
۴۹۵	خلع کی اصطلاحی تعریف —
۴۹۹	خلع سے متعلق روایت میں ”ولکنی أکھر الکفر بالإسلام“ کا مطلب —
۵۰۱	”الَّذِي يَبِيدُهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کا مصداق —
۵۰۱	مدارۃ اور مدہانت میں فرق —
۵۰۲	بغیر ضرورت طلاق کے مباح یا غیر مباح ہونے سے متعلق کلام —

صفحہ	فوائد و مباحث
۵۰۶	حضرت ابن عمرؓ کے ابتداء اپنے والدؓ کے حکم کے باوجود طلاق نہ دینے کی توجیہ —
۵۰۶	مجنون اور محتوہ میں فرق اور ان کی طلاق کا حکم —
۵۰۷	سکران کی طلاق —
۵۱۰	متوفیٰ عنہا زوجہ کی عدت کے ایام سے متعلق وضاحت —
۵۱۲	عورت کے بناؤ سنگھار سے متعلق شرائط کے دلائل —
۵۱۴	صغیرہ اور کافہ پر سوگ کے واجب ہونے کے بارے میں احناف کا استدلال "استدلال بالمفہوم" نہیں
۵۱۷	زمانہ جاہلیت میں عدت کے اختتام پر عورت کے مہینگی پینے کا کیا مقصد ہوتا تھا
۵۱۸	مد کی مقدار —
۵۲۱	واقعہ غسل —
۵۲۱	واقعہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا —
۵۲۲	ایلام میں چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہونے سے متعلق آثار —
۵۲۳	لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی اور لعان کی حقیقت سے متعلق احناف و شوافع کا اختلاف
۵۲۳	لعان کی فرقت سے متعلق امام شافعیؒ اور بقیہ کا مسلک اور اس کا جواب —

وآخر حجتنا ان الحمد لله رب العالمین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَبْوَابُ الْحَجِّ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد و زیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں "زیارتہ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے۔
حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

۱۔ وہو بالفتح والکسر لغتان وبہما قرئ فی التنزیل فی السبعة، وقال الطبری: الکر لنجد والفتح لغيرهم۔ وفي "امالی الہجری" اکثر العرب یکسرون الحاء وعن التحمین الجعفی: ان الفتح الاسم، والکسر المصدر وعن غیرہ عکسہ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۷) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ۔

۲۔ اصل الحج فی اللغة: القصد، وقال الخلیل: کثرة القصد إلى معظم، وفي الشرح: القصد إلى البيت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۹) کتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ کما فی کنز الدقائق (ص ۷۲) کتاب الحج۔ علامہ ابن نجیمؒ مذکورہ تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والمراد بالزیارة الطواف والوقوف، والمراد بالمکان المخصوص: البيت الشريف والجبل المسقى بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: فی الطواف: من طلوع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف: زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۲ مرتب

۴۔ قال العینی: ذکر القرطبی أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة، وقيل: سنة تسع، قال: وهو الصحيح، وذكر البيهقي: أنه كان سنة ست، وفي حديث ضامر بن ثعلبة ذكر الحج، وذكر محمد بن حبيب ان قدومه كان سنة خمس من الهجرة، وقال الطرطوشي: وقد روي أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع، وذكر الماوردي أنه فرض سنة ثمان، وقال (مام الحرمين: سنة تسع أو عشر، وقيل سنة سبع، وقيل: كان قبل الهجرة وهو شاذ۔ عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۲۲) کتاب الحج، قبيل باب وجوب الحج وفضله ۱۴ رشيد اشرف

میں فرض ہوا۔

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ | اس میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت پہلی ہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی۔ ثمرہ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حق قضاء وادائیں گے۔

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نسی کا رواج تھا، چونکہ شاہد میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اور اس حساب سے کہ قاتل الحافظ: ثم اختلفت في سنته فالجمهور على انما سنة است لانها نزل فيها قوله تكا "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" وهذا يثبتني على ان المراد بالتمام ابتداء الفرض، ويؤيده قراءة علقمة ومسروق وابراهيم النخعي بلفظ "وَاتِمُوا" أخرجه الطبري بأسانيد صحيحة عنهم، وقيل المراد بالتمام الإكمال بعد الشروع، وهذا يقتضي تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع في قصة ضمام ذكر الأمر بالحج، وكان قدومه على ما ذكر الواقدي سنة خمس وهذا يدل - ان ثبت - على تقدمه على سنة خمس أو وقوعه فيها - كذا في فتح الباري (ج ۲ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله - حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہؓ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۴) باب ما جاء إذا أدت الزکوة فقد قضيت ما عليك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ والمراد من الفور أن يلزم المأمور به في أقل أوقات الإمكان، فمعنى وجوب الحج على الفور تعين العام الأقل عند استجماع شرائط الوجوب - كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۲۲۸) بتغير من المرتب ۱۲

۳۔ هذا ملخص ما في "المجموع" وقواعد ابن رشد" وشرح "الفتح" - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب
۴۔ قال الزيلعي في التبيين (ج ۲ ص ۳، كتاب الحج) وثمرة الخلاف تظهر في حق المأثم حتى يفتق وتروى شهادته عند من يقول: هو على الفور، ولو حج في آخر عمره ليس عليه الإثم بالإجماع، ولو مات ولم يحج أثم بالإجماع اه مرتب
۵۔ لفظ نسي مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب کو جب "اشہر حرم" میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ اس سال یہ مہینہ اپنی اہل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آجکا، اسی کو "نسی" کہا جاتا ہے۔

اس تفسیر کے مطابق "نسی" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔

لیکن امام رازی کے نزدیک "نسی" کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر سیرے سال ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور

حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ غرالی لازم آتی کہ ←

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے، اس لئے آپ نے تاخیر فرمائی اور سنہ کا انتظار کیا، اسی کی طرف آئیے "الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والارض" سے اشارہ فرمایا۔
حج کی شرائط | حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں، ایک شرط وجوب، دوسری شرط اداء، شرط وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ موت کے وقت وصیت حج بھی واجب نہیں ہوتی اور شرط اداء کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے۔ اور عدم اداء کی صورت میں وصیت حج بھی واجب ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في حرمة مكة

عن أبي شريح العدوي أنه قال لعمر بن سعيد - وهو يبعث البعوث إلى مكة - :

ہر تیسرا سال تیرہ مہینے کا ہو جاتا، دوسرے "شہر حرام" کی حرمت مؤخر ہو کر دوسرے مہینہ کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع "شہر حرام" نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتغییر من المرتب ۱۲
 لہ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب المغازی، باب حجة الوداع ۱۲۰ م

۱۔ قال ابن قدامة: "فأما النبي صلى الله عليه وسلم فأنما فتح مكة سنة ثمان وإنما آخره سنة ثمان فتح مكة
 أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراً حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبا بكر ينادي
 "أن لا يهتج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان" ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في
 السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله
 دينه"۔ المغني (ج ۳ ص ۲۴۴) تحت مسألة: فمن فرط فيه حتى توفي أخرج عنه من جميع ماله حجة وعمر ۱۲ مرتب
 ۳۔ كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

۴۔ جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور عرت ۱۲ م

۵۔ جیسے اعرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

۶۔ حتی لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما
 لو ملكه مسلماً فلم يهتج حتى انتفرح حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ مرتب
 ۷۔ چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں اعرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

۸۔ أخرج هذا الحديث البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب۔ و مسلم (ج ۱ ص ۴۳)
 باب تحريم مكة الخ ۱۲ مرتب۔

اُذْنِ لِي أَيُّهَا الْأَمِيرُ! أَعَدْتُكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْعَدَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ سَمْعَتَهُ أَذْنًا يَدْعُوهُ قَلْبِي وَأَبْصَرْتَهُ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ" عمرو بن سعيد بن العاص مدینہ طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہو چکی تھی، اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی اسی سلسلہ میں عمرو بن سعیدؓ الی مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعید اس حکم کی تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا، یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔

”أَنَّه حَمْدُ اللَّهِ وَأُثْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: إِنْ مَكَّةَ - ثُمَّ مَهَا اللَّهُ وَلَمْ يَحْرَمْهَا النَّاسُ، وَلَا يَحِلُّ لِمَنْ يَأْتِي مِنْ بِلَادِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرُ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا أَوْ يَعْصِدَ بِهَا شَجَرَةً“ حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اُگائی ہوں، اُن کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے، دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اُگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اُگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خود رو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اذخر کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خود رو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مڑجھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ اذیعیضد بہا شجرۃ میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔ ما ائنتہ الناس کی جنس میں سے کئی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مڑجھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) ۱۲ م

۲۔ قال الحجازيون - مالك والشافعي وأحمد وإسحق وغيرهم - إن للمدينة حرماً مثل حرمة مكة، فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها، ثم عند ابن أبي ذئب فيه جزاء مثل ما بمكة، وعند الشافعي في القديم: الجزاء أخذ السلب، وعند الآخرين لا يجب الجزاء ولا يحل أخذ السلب، وقال الثوري وعبدالله بن المبارك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرماً كما كان لمكة فلا يحرم أخذ صيدها وقطع شجرها إلا أنه يكره كما قال القاري في المرقاة - قال في الكافي: لأن حل الاصطياد عرف بالنصوص القاطعة فلا يحرم الإبقاء كذلك ولم يوجد، وأما تحريم مكة فنصوص الكتاب فيه صريحة - وراجع للتفصيل فتح الملهم (ج ۳ ص ۳۹۸) باب فضل المدينة، والمعارف للبخاري (ج ۶ ص ۲۳۱) ۱۲ مرتب عن عمر ۳۔ ایک قسم کی خوشبودار گھاس، واحد: "إذخرة" ج: آخر ۱۲ م

کبھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں جزا واجب ہے۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب - ساعة من النهار سے طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خویری کی حرمت اٹھائی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں خویری کرنا جائز نہیں ہے، حدیث باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔
 إن الحرم لا يعيد عاصيا ولا نارا أبدية ولا فائدا بخربة. اگر کوئی شخص کوئی جنایت کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت مادون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعی اور امام مالک اس کے بارے میں بھی جواز قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائیگا۔

۱۱ تفصیل کے لئے دیکھیے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۳۹ و ۲۴۰) ۱۲ م

۱۳ الخربة: بفتح المعجمة وسكون الراء یعنی: "المجناية" كما بين الترمذی وثبتت تفسيرها "بالسرقة" في رواية المستقلى. معارف السنن (ج ۱ ص ۲۴۰) امام ترمذی فرماتے ہیں: ويؤرى "بخربة" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "ولا فائدا بخربة يستحي منها" كما في "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۶) ۱۲ مرتب
 ۱۴ فان الاطراف جارية مجرى الاموال، فيقتض منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم التجأ الى الحرم. كذا في المعارف (ج ۱ ص ۲۴۰) ۱۲ مرتب

۱۵ فتح الملبم (ج ۳ ص ۲۸۱) باب تحريم مكة وتحريم صيدها الخ، اقول العلماء فيمن جنى في غير الحرم ثم التجأ اليه ومعارف السنن (ج ۱ ص ۲۸۱) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أى منع القصاص) ثم قال: ولا يخالف لهم من الصحابة، ثم نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفوا في هذا هؤلاء الصحابة والكتاب والسنة، حكاية في العدة (ج ۱ ص ۲۸۵) وراجعها المزيد البيان - ۱۲ مرتب

حدیث باب مسلک احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں ”ان الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا ابداً“

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابو شریحؒ بدرجہا بہتر درجہ ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ ”کلمۃ حقّ اُرید بہا الباطل“ کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ عاصی تھے، نہ فار بالدم“ اور نہ ”فار نحرہ“ بلکہ وہ خلیفہ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پر پہلے ہی بیعت کر چکے تھے۔ واللہ اعلم

باب طاجاء فی ثواب الحج والعمرة

عن عبد اللہ (بن مسعود) قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : تابعوا

بین الحج والعمرة فانہما ینفیان الفقر والذنوب کما ینفی الکیر خبث الحديد والذهب

۱۰ حافظ ابن حجر تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۵۸۹) میں لکھتے ہیں : عمرو بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن أمیة

القرشی الأموی المعروف بالاشدق تابعی ولی إمرة المدينة لمعاوية ولابنه ، قتله عبد الملك بن مروان سنة سبعین ،

وهم من زعم أن له صحبة ، وإنما لأبيه رؤية ، وكان مسرفاً على نفسه ، من الثالثة ، وليست له في مسلم

رواية إلا في حديث واحد - (أخرج حديثه) ۴ (مسلم) مد (أبو داود في المعادیل) ت (الترمذی)

س (النسائی) ق (ابن ماجه) ۱۲ مرتب

۱۱ چنانچہ ان کو ”لطیم الشیطان“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن جرّم کہتے ہیں ”ولا کرامة للطیم الشیطان أن یتوکل علی ما علم

من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ فتح الملہم (ج ۲ ص ۳۱۴) ۱۲ مرتب

۱۳ ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۵۳۴) باب الکئی، حرف اشین المعجم (رقم ۵) ۱۲ م

۱۴ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) ۱۲ م

۱۵ الحدیث أخرجه النسائی (ج ۲ ص ۲) کتاب مناسک الحج ، فضل المتابعة بین الحج والعمرة ۱۲ م

۱۶ الکیر۔ بالکسر۔ الرزق (دریغ کنی) الذی ینفخ فیہ ، وأما الموضع فیہ ، وأما الموضع الذی یوقد فیہ

الفحم (کوئل) من حانوت الحداد والصانع فهو الکور۔ بضم الکان۔ وقیل : بالعکس ، وقیل لا فرق بینہما ،

والقول الأول قول صاحب ”المحکم“ وأكثر أهل اللغة علی أن الکیر حانوت الحداد والصانع۔ وهذه الأقوال کلہا

ذكرها البدر العینی فی ”العمرة“ (۵ - ص ۱۴) والحافظ فی ”الفتح“ (۷۶-۷۷) کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۳۵) ۱۲ مرتب فائدہ

۱۷ الخبث۔ بفتح الخاء المعجمة والباء الموحدة۔ من الحديد ونحوہ : لوہے وغیرہ کا میل ۱۲ م

والفضة۔ حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبار بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں ”البحر الرائق“ میں مفصل بحث کی ہے۔ لے اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبار بھی معاف ہو جاتے ہیں۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ حدیث باب اور ”من حج لله فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته أمه“ کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ لے

لے دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکنز: حامداً مکبراً مهمللاً ملتباً مصلیاً داعياً ۱۲ مرتب

لے کما قال الشيخ البنوری: وإلى التكفير يظهر جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) لیکن علامہ ابن نجیمؒ بھی فرماتے ہیں ”إن المسألة ظنية وإن الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبار من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد۔ وإن قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس أن الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والعيامات والزكاة، إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم مطل الدين وتأخيرہ يسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطلق صاراً ثم الآن الخ (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب الناسك، باب فضل الحج المبرور برواية أبي هريرة ۱۲ م

لے کہ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”ظاهره غفران الصغائر والكبائر والتبعات“ (فتح الباری ص ۳۰۳) باب فضل الحج المبرور۔

نیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے :

(۱) ”إن الإسلام يهدم ما كان قبله وإن الهجرة تهدم ما كان قبلها وإن الحج يهدم ما كان قبله“ فی روایة ابن شماسه المهری۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۷) کتاب الایمان، باب کون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبيد الله بن كريب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما رأى الشيطان يوماً هو فيه أصغر ولا أدهر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أعظ من في يوم عرفة، وما ذاك إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلا ما رأى يوم بدر الخ..... مؤطا امام مالكی (ص ۴۵۶ و ۴۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا لأمتهم عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم، ←

”لیس للحجة المبرورة تواجب إلا الجنة“ حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں ، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في التخليط في ترك الحج

عن علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ملك زاداً وراحلةً تبلىه إلى بيت الله ولم يحج فإليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً إلخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص چونکہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوا ہے اس لئے وہ یہود و نصاریٰ کے فانی آخذ للظلم منه، قال : أى رب ! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم، فلم يجب عشيتہ، فلما أصبح بالمرزلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسم، فقال له أبو بكر وعمر : بأبي أنت وأُمي إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذى أضحكك ؟ - أضحك الله سنك - قال : إن عدو الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائى، وغفر لأمتى، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور، فأضحكنى ما رأيت من جزعه“ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۶) باب الدعاء بعرفة - اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ ہی کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱) کتاب الادب، باب فی الرجل يقول للرجل : أضحك الله سنك - ابن عباس بن مرداس سلمیٰ کی مذکورہ روایت پر تفصیلی کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، تكفير الكبار بالرجح والكلام على حديث ابن عباس بن مرداس - ۱۲ رشید شرنیفی (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) - علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں : والذى يظهر لي أن يفتر الحجة المبرور بقوله تعالى : ”فَلَا رَيْبَ وَلَا فَسْوَكَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ فمن كان حجه بهذه الصفة فهو المبرور ۱۲ مرتب

۲۔ لم يخرج هذا الحديث من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ کہا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي

تعلیقاً علی سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۶۶) ، طبع دار احیاء التراث العربی (۱۲ م

مشابہ ہو گیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج ملتِ ابراہیمیہ کے شعار میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارکِ حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارکِ صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "بین التَّجَلُّلِ وَبَيْنَ الشُّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ"۔

حدیثِ باب اگرچہ عارضت کے ضعف اور بلال بن عبد اللہ کے جھول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ایک سے زائد صحابہ کرام کی روایات اس کی شاہد ہیں۔ واللہ اعلم۔ تفسیر شرح الباب بزید بن ابی رزین

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة - ۱۲ م
۲۔ کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال (ج ۲ ص ۲۳۳) رقم ۵۸۸۸ الترهیب عن ترك الصلاة بمزم " (مسلم) "د" (ابوداؤد) "ت" (الترمذی) "د" (ابن ماجہ) عن جابر - ۱۳ مرتب

۳۔ کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م

۴۔ چنانچہ ابن سابط ابو امامہ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم يحبس مرضاً أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً"۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۴) کتاب الحج باب إمكان الحج۔
اس روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں: وهذا وإن كان اسناده غير قويّ فله شاهد من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه - اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمد نے اپنی کتاب الايمان میں "وكيع عن سفيان عن ليث عن ابن سابط عن طريقه یہ روایت مرسلاً نقل کی ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات ولم يحج، ولم يمنع من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجة ظاهرة"۔ نیز ابن ابی شیبہ نے ابوالاحوص عن لیث کے طریق سے اسے مرسلاً روایت کیا ہے۔
التلخیص الجید (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۴۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: من مات ولم يحج حجة الاسلام في غير وجع حابس أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر فليمت أي الميتتين شاء إماماً يهودياً أو نصرانياً۔ التلخیص الجید (ج ۲ ص ۲۲۲) اس میں عبدالرحمن القطائی اور ابو المہزم متروک ہیں۔
بیہقی میں حضرت عمر بن الخطاب سے مرفوعاً مروی ہے: "ليمت يهودياً أو نصرانياً"۔ يقولها ثلاث مرات - رجل ما ولم يحج ووجد لذلك سعة وخلت سبيله" (ج ۴ ص ۲۳۴) باب إمكان الحج۔

حافظ ابن حجر التلخیص الجید میں اس حدیث موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: وإذا انضم هذا الموقوف إلى مرسَل ابن سابط علم أن لهذا الحديث أصلاً، ومحمداً على من استعمل الترك، وتبين بذلك خطأ من ادعى أنه موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عافاه اللہ

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر : قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : الزاد والراحلة - اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیت حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے - لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال آیت ترائی "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" سے ہے، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعت سبیل کا ذکر ہے، جو پیدل چلنے میں بھی ہو سکتی ہے -

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرت ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرت ميسيره پر ہوتا ہے، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیث باب ابراہیم بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۸) أبواب المناسك، باب ما يوجب الحج ۱۲ م
 ۲۔ ولو كان الاكتساب بالسؤال، كما في بداية المجتهد لابن رشد، وقيدته غيره بمن عاده السؤال - كما في المعارف (ج ۲ ص ۲۵) - وراجع لتفصيل للمذاهب (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۳۔ سورة آل عمران آیت ۹۷ - ۱۲ م

۴۔ اس کے علاوہ متعدد روایات و آثار میں "مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" کی تفسیر زاد و راحلہ سے کی گئی ہے، جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ استطاعت سے قدرت ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرت ميسيره مراد ہے -

چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؓ، حضرت سعید بن جبیرؓ اور حضرت مجاہدؓ سے یہی تفسیر منقول ہے، دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۸۹ و ص ۹۰) متی بحج علی الرجل الحج ۱۲ مرتب

۵۔ ابراہیم بن یزید الخوزی - بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ينسب إلى الخوز وهو ناشع بمكة

يسمى شعب الخوز، وليس منسوباً إلى خوزستان) أبو اسمعيل المكي مولی بنی أمية، متروك الحديث، من

السابعة (طبقة كبار أتباع التابعين) مات سنة إحدى وخمسين (برمز) "ت" (الترمذی) "س" (النسائی)

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۶، رقم ۳۰۳) ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذیؒ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح و تحسین احادیث میں متساہل ہیں۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کثرت شواہد اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جو اپنے ضعف کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۲۔

۳۔ حافظ جلال الدین زلیعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث أنس ومن حدیث عائشة ومن حدیث جابر ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود“ آگے حافظ زلیعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱ تا ۱۲) کتاب الحج رقم ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنیؒ میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۷) کتاب الحج رقم ۱۲ مرتب

۵۔ اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مثل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے ”لا یثبت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلة مسنداً، والصحیح رواية الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلًا“

نصب الراية (ج ۳ ص ۹) حافظ زلیعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: ”وروی من أوجه أخرى كلها ضعيفة“ (ج ۳ ص ۵) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: وروی فیہ احادیث آخر لا یصح شیء منها“

(بیہقی ج ۲ ص ۳۳، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدرک حاکم (ج ۴ ص ۴۴۱ و ۴۴۲)، اول کتاب المناسک میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔ ”حدثنا أبو بکر محمد بن أبي حازم المحافظ بالكوفة وأبو سعيد إسماعیل بن أحمد التاجر قال ثنا علی بن العباس بن الولید البجلي ثنا علی بن سعید بن مسروق الکندی ثنا ابن أبي زائدة عن سعید بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی قوله تبارک وتعالى: ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ قال: قيل: يا رسول الله! ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة، (بقية اگلے صفحہ پر)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسلًا مروی ہے "قال : لما نزلت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" قال رجل : يا رسول الله ! وما السبيل ؟ قال : زاد وراحلة" یہ روایت سنداً صحیح ہے ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال المحاکم :) ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه ، وقد تابع حماد بن سلمة سعیداً علی روایتہ عن قتادة ۔

امام حاکم نے آگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابو قتادہ عبداللہ بن واقد الحمرانی کی وجہ سے ضعیف ، لیکن پہلی روایت شاید صحیح ہو ، اگرچہ امام بیہقی ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں :

"وروی عن سعید بن أبی عمرو وحماد بن سلمة عن قتادة عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الزاد والراحلة " ولا أراه (أی ولا أرى الموصول) إلا وهما " (سنن کبریٰ ج ۴ ص ۳۳) باب الرجل یطیق المشی ولا یجد زادا ولا راحلة الخ

لیکن علامہ ابن الترمذی "الجوہر النقی" میں لکھتے ہیں :

"قلت : حدیث قتادة عن أنس مرفوعاً أخرجه الدارقطنی (فی سننہ ج ۲ ص ۲۱۶ ، کتاب الحج رقم ۷۶۶ - م) وذكر بعض العلماء أن المحاکم أخرجه فی المستدرک وقال : صحیح علی شرطہما ، فقول البیہقی (ولا أراه إلا وهما) تضعیف للحدیث بلا دلیل فیحمل علی أن لقتادة فیہ إسنادین و کثیراً ما یفعل البیہقی وغیرہ مثل ذلك (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) فلیتأمل ۱۲ رشید اشرف سیفی (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) لہ اللفظ لسعید بن منصور ، روایت کی سند یہ ہے "حدثنا هشام ثنا یونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے ، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۷۱)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے :

أخبرنا أبو علی الروذباری أنبا عبد اللہ بن عمر بن أحمد بن علی بن شاذب المقرئ بواسط ثنا شعيب بن أيوب ثنا أبو داؤد - یعنی المقرئ - عن سفیان عن یونس عن الحسن قال : سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن السبیل قال : الزاد والراحلة " امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : وهذا شاهد لحدیث ابراہیم بن یزید الخوزی - دیکھئے (ج ۴ ص ۳۲) باب بیان السبیل الالی بوجودہ - یجب الحج إذا تمكن من فعلہ ۱۲ مرتب عنی عنہ

نیز حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔
مختصر یہ کہ روایت باب متعدد شواہد و قرائن اور امت کی تلقی بالقول کی وجہ قابل قبول ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاءكم فرض الحج

عن علی بن ابی طالب قال : لما نزلت " وَرَبُّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنْ
اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قالوا : يا رسول الله ! أفى كل عام ؟ فسكت ، فقالوا : يا
رسول الله ! ففى كل عام ؟ قال : لا ، ولو قلت : نعم لوجبت ، اس پر اجماع ہے کہ حج کی
فرضیت عمر میں مرتبہ واحدہ ہے جیسا کہ حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ثابت ہوتی ہے

لہ جیسا کہ سنن سعید بن منصور میں مروی ہے " عن عمر بن الخطاب قال : لقد هممت أن أبعث رجلاً إلى هذا الأمصار
فينظروا كل من له حجة ولم يحج ، فيضربوا عليه الجزية ، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين " التلخيص الجليل
(ج ۲ ص ۲۲۳ ، تحت رقم ۱۵۷) کتاب الحج — اور بیہقی میں یہ الفاظ ہیں : " ليمت يهودياً أو نصرانياً -
يقولها ثلاث مرات - رجل مات ولم يحج ووجد لذلك سعة وخلت سبيله " (ج ۴ ص ۳۳۲)
باب إكمال الحج -

لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے : " عن عطاء قال :
قال عمر : " مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قال : " زاد وراحلة " (ج ۴ ص ۱۷۱) متی یجب علی الرجل للحج ۱۲ مرتبہ
لہ " عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب : السبيل : الزاد والراحلة " سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۸)
کتاب الحج ، رقم ۱۷۱ و سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۱) باب الرجل يطيق المشى الخ ۱۲ مرتبہ
لہ الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أيضاً تحت تفسیر سورة المائدة (ج ۲ ص ۱۵۳) وأخرجه
ابن ماجه فسننه (ص ۲۰) أبواب المناسك ، باب فرض الحج ۱۲ مرتبہ
لہ كما قال النووي : " وأجمعت الأمة على أن الحج لا يجب في العمر إلا مرة واحدة بأصل الشرع وقد تجب
زيادة بالنذر " الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ مرتبہ
لہ اس مفہوم کی روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۲۲) ، باب فرض الحج مرة في العمر اور نسائی (ج ۲ ص ۲۷۱) کتاب الحج
باب وجوب الحج میں حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۱) ، اول کتاب المناسك ، نسائی (ج ۲ ص ۲۷۱) باب
وجوب الحج اور ابن ماجہ (ص ۲۰) ، باب فرض الحج میں مروی ہیں ۱۲ مرتبہ

فقہاء نے فرمایا کہ تکرارِ مأمور تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوگا، بخلاف صلوٰۃ و صوم کے کہ ان کا سبب وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ رمضان ہیں لہذا ان کے تکرار سے مأمور ہم میں بھی تکرار ہوگا۔

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر وحجة بعد ما ہاجر ومعها عمرۃ۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے، چنانچہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ موسم حج میں حجاج کے مجموعوں میں جاتے اور انہیں دین اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکان حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوفِ عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوفِ مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔
روایت باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں۔

۱۰ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۳۱) بحث الامر، احتمال الامر التکرار (مطبع یوسفی لکھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب
۱۱ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲۲) باب حجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب
۱۲ قال الشیخ البیہقی: ثم إن قوله "معها عمرۃ" فی حدیث جابر فی الباب یدل صراحة علی أنه - صلی اللہ علیہ وسلم - کان قارئاً فی حجة الوداع، وهذا یفید نافی مسألة أفضلية القرآن كما سیأتی قریباً - معار السنن، (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۱۳ جیسا کہ روایت باب بھی اس پر دال ہے ۱۲ م

۱۴ چنانچہ حافظ ابن کثیر "البدایہ والنہایہ" (ج ۵ ص ۱۰۹) میں لکھتے ہیں: "ولکن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة و بعدها" کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب

۱۵ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲ م

۱۶ بلکہ امام ترمذی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "ہذا حدیث غریب" اور آگے لکھتے ہیں: وسألت حمداً (أی البخاری) عن هذا فلم یعرفه من حدیث الثوری عن جعفر عن أبیہ عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، و رأیت لا یعدّ هذا الحدیث محفوظاً اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲)، آخر حدیث من باب حجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل الہجرت حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے قبل الہجرت دو سے زیادہ حج کئے، البتہ رائج یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے۔

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء علي من اليمن ببقيتها فيها جمل (ابن جہل) فی أنفه بُرّة من فضة فخرها“ اس روایت کے مطابق رائج یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفس نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستر ہو گئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہو گئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔

۱۔ کذا فی الب۔ ایتۃ والنہاتہ (ج ۵ ص ۱۱) دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م
۲۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: ”وأما قبل النبوة فالحجج ثابتة عنه - صلى الله عليه وسلم - غير أن لا ندري عدددها“ معارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م

۳۔ ہی حلقۃ تجعل فی لحم الأنف وربما كانت من شعر، وأصله بروة وتجمع على بُرى وبُران وبُرين بضم باء كما فی مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م

۴۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابہ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے :
مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) إلى المنحر، فخر ثلاثاً وستين بيده ثم أعطى علياً فخر ما غبر (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے ”لما خسر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه فخر ثلاثين بيده وأمرني فخرت سائرهما“ (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ۔

اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفس نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلاف روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ساتھ ”کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶)۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس^{۳۳} اونٹ قربان کر کے تریٹھ کا عدد مکمل کر لیا۔

کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "اِنَّهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نَحَرَ خَمْسَ بَدَنٍ" معارف السنن (ج ۶، ۲۵۴ و ۲۵۵)
آگے علامہ بنوری فرماتے ہیں "تعرض المحدثون الى اعلالها" اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق
کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوریؒ نے آگے لکھا ہے "ولم أقف علی من أعل الحديث"
آگے وہ فرماتے ہیں: "قال شيخنا (الکشمیری) ومحمدہ عندی أنه نحر ثلاثا وستین في مجلس، ثم في آخر نحر
خمساً، فلا منافاة بين الروایتین" گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑھائی سو بار نے قرآن کئے۔ اور لقمہ
بتیس حضرت علیؑ نے وتر بان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے "ثلاثین" کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

واللہ اعلم - ۱۲ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة ببضعة فطبخت وشرب
من مرقها۔ یہ شافعیہ کے غلات حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قرآن اور تمتع کی قربانی دم شکر
طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دم جبر قرار دیتے ہیں۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شور بہ پیا، حالانکہ دم جبر
کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ كَمَا عَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمر، عمرة الحديبية
وعمره الثانية من قابل، عمرة القصاص في ذي القعدة وعمره الثالثة من الجعرانة

له البدنة بفتحين، وجمعها بدن۔ بالضم۔ ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعتم
البقر أيضاً۔ معارف (ج ۶ ص ۱۵۸) ۱۲ م

له البضعة۔ بفتح الباء لا غير۔ وهو القطعة من اللحم، شرح نووي علیٰ (ج ۱ ص ۳۹۹)۔ وفي
"مجمع البحار" (ج ۱ ص ۱۸۰) هو بالفتح: القطعة من اللحم وقد تكسر۔ ۱۲ مرتب

له لسقوط الميقات وبعض الأعمال في حق الحارث والمتمتع۔ معارف (ج ۶ ص ۲۵۸) بزيادة ۱۲ م
له معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۸) ۱۲ م۔ ۵۵ شرح باب از مرتب ۱۲

له الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۳) باب العمرة۔ وابن ماجه في سننه (ص ۲۱۵ و ۲۱۶)
باب ما جاء كما اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم۔ ۱۲ مرتب

له ثلاث منها كانت في توى القعدة إحرامها وأفعالها، وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في
ذي القعدة وأعمالها في ذي الحجة (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (ج ۶ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۲ مرتب
له الجعرانة: بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشدد الراء لغتان، قال ابن المديني: أهل
المدينة يثقلون وأهل العراق يخفرون، وبالتخفيف قيد المتقنون۔ وقال الخطابي في تصحيح المحدثين:
إن هذا ما ثقلوه وهو مخفف، قاله الطبري في القرى وذكر البدر العيني: وإلى التخفيف ذهب الأصمعي،
وصوبه الخطابي وهي ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۵) ۱۲ مرتب

والرابعة التي مع حجة . نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دو شنبہ یکم ذیقعدہ ۱۰ھ میں، لیکن مشرکین مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلح حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپ کو ”ہدی“ نحر کر کے اور حلق کر کے اکر حلال ہونا پڑا۔ دوسرے ذیقعدہ ۱۰ھ میں عمرہ القضاء کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپ نے غزوہ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہو کر فرمایا، اس کے لئے آپ نے ۱۸ ذیقعدہ ۱۰ھ کو رات کے وقت جعرانہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپ نے ۱۰ھ میں حجة الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ۲۵ ذیقعدہ کو آپ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ۴ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کوچ کے ساتھ ملا کر قرآن کیا۔ (از مرتب)

باب ماجاء من أى موضع أحرم النبى ﷺ

عن جابر بن عبد الله قال : لما أراد النبى صلى الله عليه وسلم الحج أذن فى

۱۰ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) ۱۲ م

۱۰ قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوى رحمه الله :

وفى الأوجز تستعمل عمرة القضية وعمرة القضاء وعمرة القصاص، زاد الرزقاني: وتسمى عمرة الصلح، ذكره الحاكم، وزاد صاحب الخيس "غزوة الأيمن"، قال: وتسمى عمرة القضاء لأنها قضاء عن العمرة التى صد عنها بالحديبية "حجة الوداع" وجزء عمرات النبى ﷺ عليه وسلم (ص ۲۸) الفصل الثالث فى عمرة القضاء .

قال الشيخ البنورى رحمه الله :

"ثم إن ابن الهمام يقول: عمرة القضاء هى قضاء عن الحديبية، هذا مذهب أبى حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمرة القضاء" ظاهر فى خلافه، والتسمية بـ "عمرة القضية" لا ينفى عنها، فإنها كانت نتيجة للمقاضاة فى الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى ملخصاً ومختصراً بلفظي وراجع . معارف (ج ۶ ص ۲۶) ۱۲ مرتب عفا الله عنه -

۱۰ ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجة الوداع وجزء عمرات النبى ﷺ عليه وسلم" نیز دیکھئے سيرة المصطفى (ج ۲ ص ۳۹) وما بعدها۔ و ص ۴۴ تا ص ۴۸ ج ۳ ص ۶۷ و ص ۱۴۹) ۱۲ مرتب

۱۰ الحديث لم يخرج به من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذى۔ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي فى تعليقاته على سنن الترمذى (ج ۳ ص ۱۸۱) ۱۲ م

الناس فاجتمعوا، فلما أتى البيداء أحرم۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجة الوداع کے موقع پر ظاہراً احرام ذو الحلیفہ سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر چڑھی طرح سوار ہو گئے تب پڑھا۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ”بیداء“ میں پہنچ کر پڑھا، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

یہ قال ابن الاثیر الجزری: ”البيداء: البرية والمراد به في الحديث موضع مخصوص بين مكة والمدينة“
جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۳، تحت رقم ۱۳۶۲) ۱۲ مرتب

۱۲۔ بالمهيلة والفاء مصغراً، مكان معروف بينه وبين مكة مأثماً ميل غير ميلين، قاله ابن خزم، وقال غيره: بينهما عشرة مراحل، وقال النووي: بينهما وبين المدينة ستة أميال (وقيل: أربعة، وقيل: سبعة۔ حجة الوداع ص ۲۹) ووهم من قال بينهما ميل واحد وهو ابن الصبّاع، وبها مسجد يعرف بسجد الشجرة خراب، وبها بئر يقال لها بئر علي (وهي نسبة إلى علي من الأعراب البدويين دون علي كرم الله وجهه۔ معارف (ج ۶ ص ۲۶۹)۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة۔

واعلم أن ذا الحليفة تسبى اليوم بـ ”بئر علي“ وبـ ”أبيار علي“ وهي على تسعة كلومترات من المدينة۔ أنظر المعارف (ج ۶ ص ۲۶۹) وحجة الوداع (ص ۲۹) ۱۲ مرتب عافاه الله

۱۳۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلوة“ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱) کتاب مناسك الحج، العمل في الإهلال۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳) باب ما جاء مني أحرم النبي صلى الله عليه وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما صلى (النبي صلى الله عليه وسلم) في مسجد ذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه“ (ج ۱ ص ۲۴) باب وقت الإحرام ۱۲ مرتب

۱۴۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”البيداء التي يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة“ ۱۲ مرتب
۱۵۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے ”أن إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة حين استوت به راحلته“ (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب المناسك باب قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ كُلِّ صَافِرٍ ۱۲ مرتب
۱۶۔ جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب میں یہی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہو جاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سُن لیا اسی طرح روایت کر دیا۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصیف ابن عبد الرحمنؓ پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خُصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابوحاتمؒ اور ابو زرؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے۔ پھر خُصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابوداؤد نے سکوت فرمایا ہے۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ فإذن أقل احوال هذا الحديث أن يكون حسناً۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲)، باب وقت الاحرام میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے :
”عن سعيد بن جبیر قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: إني لأعلم الناس بذلك، إنما إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجاً فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام۔ وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسلاً فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل۔ فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البداء، وأيم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البداء“ ۱۱ مرتب

۲۔ الخُصيف: بالصاد المهملة مصغراً ابن عبد الرحمن الجزري، أبوعون، صدوق، سني الحفظ، خلط بآخرة ورمي بالارجاء من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك / ۴ (أى أخرج له الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲)، رقم ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲
۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲) باب وقت الإحرام ۱۲

۵۔ المستدرک مع تلخیص المستدرک (ج ۱ ص ۲۵۲) تلبیة ما على الارض من يمين المبتلى وشماله ۱۲
۶۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) و ص ۲۷ و ۲۸، متى أحرم الله (الا) ۱۲

اس کے علاوہ حضرت ابو داؤد مازنیؒ سے ایک اور صریح روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى مسجد ذي الحليفة فصلّى أربع ركعات ثم أהלّ بالحجّ، فسمعه الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهلّ من المسجد، ثم خرج فأتى براحله بفناء المسجد فركبها، فلما استوت به أهلّ، فسمعه الذين كانوا بفناء المسجد، فقالوا: أهلّ من فناء المسجد، ثم مضى، فلما علا البیداء أهلّ، فسمعه الذين كانوا بالبیداء فقالوا: أهلّ من البیداء، وصدقوا كلهم^۱۔
 لہذا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے۔
 یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تا وقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا ساقِ ہدی نہ کر لے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی افراد الحج

اقسام الحج والاختلاف فی الافضل منها

حج تین قسم پر ہے: ① افراد ② تمتع ③ تیران

۱۔ کتاب الکنی والاسماء للدولابی (ص ۲۷ و ۲۸) ۱۲۔

۲۔ والصحيح من مذهب الشافعي ومالك والجمهور أن الأفضل أن يحرم إذا انبعت به راحلته " معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) نقلاً عن المواهب وشرحہ،

حضرت ابو داؤد مازنیؒ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیرؓ کے قول سے بھی مسلکِ حنفی کی تائید ہوتی ہے۔
 فرماتے ہیں: "من أخذ بقول ابن عباسٍ أهل في مصلاه إذا فرغ من ركعتيه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۶) باب قت الاحرام ۱۲
 ۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۴۔ المفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير۔ بدائع الصنائع فی ترتيب الشرائع (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل وأما بيان ما يحرم به ۱۲ م

۵۔ المحتق في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل يحرم بالعمرة ويأتي بأفعالها من الطواف والسعي أو يأتي بأكثر ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويحتمل من عامه ذلك قبل أن يلزم بأهله فيما بين ذلك إماماً صحيحاً فيحصل له النسيان في سفر واحد، سواء حل من إحرام العمرة بالحل أو التقصير أو لم يحل إذا كان ساق الهدى لمقتضيه فإنه لا يجوز التحلل بينهما، ويحرم بالحج قبل أن يحل من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعي: سوق الهدى لا يمنع من التحلل بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۸) ۱۲ مرتب
 ۶۔ القارن في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل يجمع بين إحرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود ركن العمرة - وهو الطواف - كله أو أكثره، فيأتي بالعمرة أولاً ثم يأتي بالحج قبل أن يحل من العمرة بالحل أو التقصير، سواء جمع بين الإحرامين بكلام موصول أو مفصول، حتى لو أحرم بالعمرة، ثم لحزم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارناً للوجود معنى القرآن، وهو الجمع بين الإحرامين، بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۸) ۱۲ مرتب۔

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعی اور امام مالک کے
 کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع، پھر قرآن، امام احمد کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سورت
 ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قرآن۔

دلائل فقہاء | امام شافعی اور امام مالک کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا افراد کرنا مروی ہے، مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْرَدَ الْحَجَّ" اور حضرت ابن عمر کی حدیث باب "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْرَدَ الْحَجَّ وَأَفْرَدَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ" نیز حضرت جابر سے بعض روایات اس کے مطابق

رأه أنظر المعارف للبنوري (ج ۶ ص ۲۴۳) وفيه: ثم المذكور ههنا من المذاهب والترتيب هو المشهور عند
 أربابها، فعن الشافعي رواية أفضلية التمتع كما في شرح المذهب، وكذا عن مالك رواية التمتع، وعن الشافعي
 أفضلية القرآن في قول، كما في شرح مسلم للنووي، وعن مالك رواية أن القرآن أفضل من التمتع بل ذكر الزرقاني
 أنه المعتمد من مذهب مالك، وعن أحمد في رواية العروزي أن القرآن إن ساق الهدى، وإن لم يسق
 الهدى فالتمتع أفضل، كما في "المغني" (۳-۲۳۲) ومذهبنا بحنفية هو مذهب سفيان الثوري وإسحاق والمزني وابن
 المنذر وأبي اسحاق كما في شرح المذهب (۷-۱۵۲) واختاره ابن حزم كما في شرح المذهب (۷-۱۵۹)

(قال الشيخ البنوي:) ثم ههنا بحث آخر: أن الأفراد الذي هو أفضل من القرآن عند الشافعي وغيره
 هل هو الحج المفرد فقط؟ أو حجة وبعده عمرة؟ وهذا أيضا يسمى إفراداً في الاصطلاح، فالتحقيق
 على أن الثاني هو المراد، ومتمن صرح بذلك النووي في شرح المذهب في موضعين، وصرح بأن القرآن
 أفضل من إفراد الحج من غير عمرة بخلاف، قال: ولو جعلت حجة صلى الله عليه وسلم مفردة لزم
 منه أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القرآن، أنظر شرح المذهب
 (۷-۱۶۰) ومثله في "الفتح" (۳-۲۴۰) ويقول المحقق ابن الهمام في "الفتح" (في باب القصران): المراد بالإفراد
 في الخلافية أن يتأق بكل منهما منفرداً... أما مع الإقتصار على أحدهما فلا شك أن القرآن أفضل بخلاف ما
 معارف (ج ۶ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) ۳ مرتباً

مروی ہیں۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قرآن تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمتا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا تھا ”لو استقبلت من امری ما استدبرت ما اھدیت ولولا ان معی الھدی لأحلت“

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ① پیچھے باب ماجاء کم حجّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تارن ہونے کے دلائل کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت گزر چکی

ہے انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجّ ثلاث حجج، حجتین قبل ان یتہاجر، و حجة بعد ما ہاجر و معها عمرۃ“ یہ الفاظ اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اس بات پر ائمتہ کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے۔

۱۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں ان سے مروی ہے ”قال: أقبلنا مہلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج مفرڈاً۔ لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے حتی اذا قدمنا طفنا بالكعبة وبالصفاء والمروة فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحل منا من یمکن معہ ہدی، قال: فقلنا: حل ماذا؟ فقال: الحل کلہ، فواقعتنا النساء وتطیبنا بالطیب ولبسنا ثيابنا ولبس بیننا و بین عرفۃ إلا أربع لیل، ثم أھللتنا یوم الترویۃ“ (ج ۱ ص ۲۴۸) باب فی افراد الحج۔

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت جابر کی ایک اور روایت مروی ہے ”قال: اھللتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج خالصاً لا یخالط شئ“ لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے ”فقد منامکۃ لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ فطفنا وسعینا، ثم أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحل، وقال: لولا ہدی لھلت“ (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی افراد الحج۔

التیہ ابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے ”عن جابر قال: أھلّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحجّ لیس معہ عمرۃ۔“ کنز العمال (ج ۵ ص ۵۳، رقم ۶۷۱) کتاب الحج والعمرة من قسم الأفعال، الأفراد ۱۲ م ۱۲ اللفظ للبخاری فی صحیحہ من حدیث جابر (ج ۱ ص ۲۴۲) باب تقضی الحائض المناسک کلھا۔ (ج ۱ ص ۲۴۲) ابواب

العمرة، باب عمرة التعمیم۔ وانظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بیان وجوہ الإحرام الخ ۱۲ م

۱۲ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب پر ہے جو ضعیف ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حباب متفقہ نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبد اللہ بن داؤد خرمی نے ان کی متابعت کی ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذیؒ اور امام بخاریؒ

۱۔ زید بن حباب :- بضم المهملة وموحدة تين - أبو الحسين العُكْلِي - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غيره واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) ۴ (مسلم) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳، رقم ۱۶۸)

واضح ہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا حديث غريب“ پھر آگے فرماتے ہیں :
”وسألت محمداً (أى البخارى) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت لا يعد هذا الحديث محفوظاً (ج ۱ ص ۲۴۳) باب ماجاء كوحج النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۳۔ عبد اللہ بن داؤد بن عامر الزہمدانی، أبو عبد الله الخرمي - بمعجمة وموحدة مصغراً - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) خ (البخاري) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴، رقم ۲۸۰) ۱۲ مرتب

۴۔ حد ثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المہلبی ثنا عبد اللہ بن داؤد ثنا سفیان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجّات، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجة عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به علي مائة بدنة، منها جل لأبي جهل في أنفه برة من فضة، فنزع النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثاً وستين، ونزع علي ما غبر، قيل له : من ذكر؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مقيم عن ابن عباس .
سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

اگر کہا جائے کہ ”ومعہا عمرہ“ کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ ہونے کے بعد اعرامِ مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات ”افراد“ کے منافی نہیں، لہذا یہ حدیث قرآن کے مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سنن ترمذی اور مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَنُفِثَ لَهَا طَوَافًا وَاحِدًا" اس میں لفظ "قرن" قرآن کے مفہوم پر مترجہ ہے۔

② صحیح بخاری میں حضرت جابر کی روایت میں حضرت عائشہ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "اتنطلقون بحجۃ وعمرۃ وأنطلق بحجۃ" اس میں اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منفی ہونے کی وجہ سے قرآن متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بیشتر صحابہ کرام نے بھی قرآن کیا تھا۔

۳) اگلے باب میں حضرت انسؓ کی روایت کہ یہ ہے فرماتے ہیں : سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

له چنانچه علامہ بنوری نقل کرتے ہیں: "وَيَقُولُ ابْنُ كَثِيرٍ فِي الْمُبْدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ" (۵ - ۱۳۴): "وَهَذِهِ طَرِيقٌ لِمُرِيفَتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
وَلَا يَبْهِيهِ، وَرَبَّمَا وَلَا الْبُخَارِيَّ حَيْثُ تَلَمَّذَ فِي زَيْدِ بْنِ الْحَبَابِ ظَنًّا أَنَّهُ الْفَرْدِيُّ بِهِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، مَعَارِفُ (ج ۶ ص ۱۸) ۱۲ مَرْتَبَةً
لَهُ (ج ۶ ص ۱۸) - بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفَارِسَ يَطُوفُ طَوْلَانًا وَاحِدًا ۱۲ م

۳۷ معارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۱) ۱۲ م

كلمه (ج ٢ ص ٤٤٤) كتاب التمتني، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمري ما استدبرت و (ج ٢ ص ٤٤٤) أبواب العمرة باب عمرة التعميم - و (ج ١ ص ٤٤٤) كتاب المناسك، باب تقضي الحائض المناسك كلها -

نیز مسلم میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے "قلت یا رسول اللہ یرجع الناس بعمرة وحجّة وأرجع أنا بحسبة" (بخاری ۱۷۸۱)

۵۰ باب ماجاء فی الجمع بین التمتع والعمرة (ج ۱ ص ۱۳۲) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۱ و ۲۳۲)
 کتاب المناسک باب نحر المبدن قاعۃ، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایات مذکور ہیں، ایک میں نبیؐ بھما جمیعاً کے الفاظ ہیں اور
 ایک میں "أهل بمرۃ وحجۃ" کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص ۶۲۴) کتاب المغازی، باب بعث علی بن ابی طالب و خالد بن الولید الی
 الیمن قبل حجۃ الوداع۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب فی الإفراد والقمران، جس میں سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یلبی بالعمرة
 والحجۃ جمیعاً "اور سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لبیتک عمرة وحجاً" کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۳۲)
 باب جواز التمتع فی الحجۃ والقمران۔ جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أهل بمرۃ جمیعاً، لبیتک عمرة
 وحجاً، لبیتک عمرة وحجاً ۱۲ مرتب

يقول : لبّيك بعمره وحجّة“ شيخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”كنت أخذاً بزمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تُقَصِّعُ بجزّتها ولعابها يسيل على ندي وهو يقول : لبّيك بحجّة وعمره معاً“ نیز حافظ ابن کثیر نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں : ”إني ردت أبي طلحة وإن ركبت لتمس ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبي بالحجّة والعمره“۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا جو قرآن کا تلبیہ تھا،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے ”التحقيق“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کمسن تھے ، شاید وہ سمجھ نہ سکے۔ نیز ابن کثیر کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں : ”وإني كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسني لعابها أسمع يلبّي بالحجّة“ گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجۃ الوداع کے موقع پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

لہ الجرة : ما يخرج البعير من بطنه ليمضغه ثم يبلعه ، قصت الناقة بجزّتها : ردت الطعام إلى فمها ليمضغه ۱۲ مرتب

لہ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۲) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲)۔ اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں : ”كنت ردت أبي طلحة وركبت لتمس ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزالوا يصرخون بهما جميعاً بالحجّة والعمره“ (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجّة الوداع۔ اور صحيح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں : ”كنت ردت أبي طلحة وانهم ليصرخون بهما جميعاً بالحجّة والعمره“ (ج ۱ ص ۴۱۹) کتاب الجهاد، باب الارتداد بالغزو والحجّة۔ اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں : ”والله إن رجلي لتمس رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ليهل بهما جميعاً“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲) ۱۲ مرتب عقی عنہ

لہ نصب الراية (ج ۳ ص ۹۹) باب القرآن۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۲) باب القرآن ۱۲ مرتب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲ و ۲۸۳) بحوالہ بیہقی ۱۲

ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مثبت زیادہ ہیں۔

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارن کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف ”لبیک بحجۃ“ کہے، چاہے صرف ”لبیک بعمرۃ“ اور چاہے ”لبیک بحجۃ وعمرۃ“ لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں۔ فکل روی بما رأى۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قرآن کے کوئی اور صورت مروی نہیں، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن نسائی میں ”تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع بالعمرة إلى الحج“ کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی متمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قرآن پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قرآن ہی مراد ہے، ترمذی میں بھی آگے ”باب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳)۔ نیز صاحب ”تنقیح“ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”بل کان بالغاً بالإجماع، بل کان له نحو من عشرين سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ولأنه عشرين سنة، ومات وله عشرون سنة، يدل على ذلك ما أخرجه واللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۴۰۵ و ۴۰۶)، باب الإفراد والقرآن) عن بكر عن أنس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحجة والعمرة جميعاً، قال بكر: فحدثت بذلك ابن عمر، فقال: لبى بالحجة وحده، فقلت أنساً فحدثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ما تعدونا إلا صبياناً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبىك عمرة وحجاً“ انتہی۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱) باب القرآن نیز شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: ”وقول ابن الجوزي: إن أنساً كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر“ وقد مر النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنة عشرين، فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القرآن ۱۲ مرتب عفا الله عنه

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۲۱۲

۳ چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قرآن کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ۲۱۲ لہ (ج ۲ ص ۱۴) کتاب مناسک الحج، باب التمتع ۲۱۲

۴ (ج ۱ ص ۱۳۲) ۲۱۲

ما جاء في التمتع“ کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے ”تمتع بالعمرة الى الحج“ کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ”ہی حلال“ پھر بعد میں فرمایا ”لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ ان کے علاوہ صحیحین میں انہی سے ”فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج“ کے الفاظ منقول ہیں جو قرآن پر دلالت کر رہے ہیں، نیز مؤطا امام محمدؒ میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد الله بن عمر ودخلنا عليه قبل يوم التروية بيومين أو ثلاثة ودخل عليه الناس يسألونه، فدخل عليه رجل ثائر الرأس، فقال: يا أبا عبد الرحمن إني صغرت رأسي وأحرمت بعمره مفردة، فماذا ترى؟ قال ابن عمر: ”لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهمل بهما جميعاً“

(۴) بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں ”سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول: أتاني الليلة آت من ربي فقال: صل في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة“

(۵) صحیح مسلم میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا ”لقد علمت أننا قد تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أجل“ یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قرآن مراد ہے۔

(۶) ترمذی میں ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۹) باب من ساق البدن معه۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) باب وجوب الدم على المتمتع الخ ۱۲

۲۔ (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القرآن بين الحج والعمرة ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) کتاب الناسك، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بالعقيق وإد مبارك۔ نزدیکھے (ج ۱ ص ۲۱۳) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحبب أرضاً مواتاً، أبواب الحرق والمزاعة وملجاء فيه ۱۲ مرتب کہ قال صاحب مجمع البحار: العقيق هو واد من أودية المدينة وورد أنه وإد مبارك. ك: (کرمانی) ومنه: أتاني آت بالعقيق والآتي جبرئيل، ولعل المراد بصل سنة الاحرام، وقل: عمرة في حجة، أي مدرجة في حجة۔ یعنی القرآن۔ أو في بمعنى مع. (ج ۳ ص ۶۴۲) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) باب جواز التمتع۔ روایت میں ”أجل“ کے بعد حضرت عثمان کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: ”ولكننا كنا خائفين“ اس کے مطلب اور تشریح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

- تتمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات ، وأبو بكر حتى مات وعمر حتى مات
وعثمان حتى مات رضي الله عنهم الخ ” یہاں بھی تمتع سے قرآن مراد ہے کما مر۔
- اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قرآن ثابت ہو جاتا ہے۔
- ④ صحیحہ حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحین کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے ” فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج ” یہ الفاظ بھی قرآن پر دال ہیں۔
- ⑤ صحیحین ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔
- ⑥ سنن نسائی میں حضرت برابر بن عازبؓ سے روایت ہے ” قال كنت مع علي بن أبي طالب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۶) میں ترمذی ”باب التمتع“ کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے، نیز نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲)، أحاديث القائلين بأفضلية التمتع (میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے یہی الفاظ مروی ہیں، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے ”تتمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان وأول من نهى عنه معاوية“ کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللہ اعلم

المتبہ طحاوی (ج ۱ ص ۳۱۵)، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرمًا في حجة الوداع کی روایت میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہر حال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہو جاتا ہے ۱۲ مرتبہ عمنہ

۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه۔ و صحیح مسلم (ج ۳ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم على المتمتع ۱۲ م

۳ بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹)۔ و مسلم (ج ۱ ص ۴۰۳)۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے: ”أهللت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعمرة في حجة“ كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵) باب القرآن (رقم ۶۹۱) بومز ”ن“ ۱۲ مرتب

۴ (ج ۲ ص ۱۳) باب القرآن۔ سنن نسائی ہی میں ”باب الحج بغیر نیۃ یقصدہ المحرم“ کے تحت یہی روایت اس طرح مروی ہے ”عن البراء قال: كنت مع علي حين أُمروا النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن، فأصبت معه أواق فلما قدم علي على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: وجدت فاطمة قد نفخت البيت بنضوح، قال: فتخطيته، فقالت لي: مالك، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمر أصحابه فأحلوا؟ قال: قلت: (إني أهللت بيهلال النبي صلى الله عليه وسلم، قال فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي: كيف صنعت؟ قلت: إنني أهللت بما أهللت، قال: فإنني قد سقت الهدى وقرنت“ (ج ۲ ص ۱۶) حضرت برابر بن عازبؓ کی یہی روایت سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے، چنانچہ اس میں بھی ”فإنني قد سقت الهدى وقرنت“ کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ج ۲ ص ۲۵) باب في القرآن

نیز علامہ علی المتقیؒ نے الباوردی، ابن قانع اور البوعینم کے حوالے سے صبی بن عبد کی روایت (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حين أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال عليّ: فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف صنعت؟ قلت: أهلت بإهلالك، قال: فأني سقت الهدى وقرنت، قال: وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما فعلتم، لكنني سقت الهدى وقرنت، اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپؐ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قرآن کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی ”ولكني سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة“ کے الفاظ مروی ہیں۔

(۱۱) صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں ”كنت قريب عهد بنصرانية، فأسلمت ثم أدت الحج، فأتيت رجلاً من قومي يقال له اديم التغلبي، فأمرني أن أقرن“ وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم ”قرن“ فمررت بزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة، فقالا لي: لأنك أضل من بعيرك، فوقع في نفسي من ذلك، فمررت على عمر، فسألته فقال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم“ كنز العمال (ج ۵ ص ۸۴ و ۸۵) القرآن - رقم ۶۸۵ -

صبي بن معبد کی روایت الفاظ کے منقح کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)، باب فی القرآن (سنن نسائی ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳)، باب القرآن (اور سنن ابن ماجہ ص ۱۱۳)، باب من قرن الحج والعمرة (میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً الشرح حاشیہ صفحہ ۱۷۱) :

سہ پوری روایت اس طرح ہے ”وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نصرخ بالحج صراخاً، فلما قدمنا مكة أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة ولكن سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة“ علامہ سیوطیؒ جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانی في الأوسط، وفيه أبو أسماء الصيقل، ولم أجده من روى عنه غير أبي اسحاق“ (ج ۳ ص ۲۳۵) باب فی القرآن وغیرہ وحجۃ النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتباً عنی عنہ

۲ (ج ۱ ص ۲۱۳) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج - و (ج ۱ ص ۲۳۳) باب من لبّد رأسه عند الإحرام والحلق - ۱۲

انہا قالت: یا رسول اللہ! ماشأان الناس حلتوا بعمرة ولم تحلل أنت من عمرتك؟
قال: انی لبدت رأسی وقلدت ھدی، فلا أحل حتی أنحر“ اور ایک روایت میں
”فلا أحل حتی أحل من الحجۃ“ کے الفاظ آئے ہیںؑ

(۱۲) مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: أھلوا یا آل محمد بعمرة فی حجة (اللفظ للطحاوی) یہ قرآن کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے۔

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳) باب قتل القلائد للبدن والبقر۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴) باب بیان أن القارن لا یحلل إلا فی وقت یحلل المراجع المفرد ۱۲ مرتب

۲۔ وقد اعترف النوی والمخاض وغیرہما من الشافعیة بأن ما تأولہ الشافعیة فی مثل هذا الحدیث تعسف، أنظر للتفصیل إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۵۵ و ص ۲۵۶) أبواب وجوه الإحرام، باب كون القرآن أفضل من التمتع والافراد ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۱) باب ما كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرماً فی حجة الوداع۔ علامہ ہیشمیؒ نے یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلیٰ اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”أھلوا یا أمة محمد بحج وعمرة“ اور آخر میں کہا ہے ”رجال احمد ثقات“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵) باب فی القرآن وغیرہ وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت زبیر بن عازبؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت صہبؓ بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں۔ مزید حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴ و ص ۲۳) باب جواز التمتع، حضرت ابوطالبؓ کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۳۵۲) ما جاء فی التمتع، حضرت ابوقتادہؓ اور

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶) باب المواقیع رقم ۱۱۸ و ۱۱۹ اور حضرت ہرثمہؓ، حضرت سراقہؓ، حضرت ابن ابی آدنیؓ اور حضرت ابوداؤد دمازیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد

(ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) باب فی القرآن وغیرہ وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ رشید اشرن سنی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قرآن فرمایا تھا، اس بنا پر نہیں کہ قرآن افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجور قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا "إذا برأ الذبر وعفا الأثر وانسلخ صفر، حلت العمرة لمن اعتمر" چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

۱۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۰۵) باب فی الأفراد والقرآن - والمعارف للنووی (ج ۶ ص ۲۴۵) ۱۲

۲۔ پھر ادخال عمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا، علامہ نووی "شرح المہذب" میں لکھتے ہیں "وعلى الأصح لا يجوز لنا، وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة"

علامہ بزرگ فرماتے ہیں "وإنما اضطر الشافعية إلى القول بذلك (أي إلى ذلك التوجيه) لكثرة الروايات في قرآنه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن لهم إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قرآنه صلى الله عليه وسلم من بدء الأمر آبية عن تأويلهم كل الإباء، والعجب من مثل الحافظ ابن حجر حيث سائر الشافعية في تأويلهم وأغض عن كثير من الروايات وهذا بعيد عن مثله"۔

دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) ۱۲ مرتب

۳۔ جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا جان بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرم صفر ويقولون "إذا برأ الذبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر" قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه مبيعة رابعة مهلين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله! أتى المحل؟ قال: حل كلمة" (ج ۱ ص ۲۱۲، باب التمتع والإقارن والأفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پیٹھوں پر جو پاٹنوں کی وجہ سے زخم پڑ گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا ہیضہ ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے) گویا اشہر حرم ختم ہو جائیں اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قرآن کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انس، حضرت براء بن عازبؓ اور حضرت علیؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت ”اھلوا یا آل محمد بعمرۃ فی حجة“ بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتداء ہی سے قرآن کے لئے فرمایا تھا۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قرآن سے منع کیا کرتے تھے، کما سیأتی فی ”باب ماجاء فی التمتع“

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قرآن سے روکنا نہیں تھا بلکہ نبی سے ان کا منشا فسخ الحج إلى العمرة سے روکنا تھا وسیاتی تفصیلہ، إنشاء اللہ فی ”باب ماجاء فی التمتع“۔

رہا جنابہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ شہور تھا کہ اشہرج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد اعرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا ”انطلق الی منی و ذکرنا تقطر“ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا ”تا کہ ان کے

۱۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲۵) باب فی القرآن وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳) باب القرآن - و (ج ۲ ص ۱۳) باب الحج بغیرنیۃ یقصدہ المحرم ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (۱ ص ۳۲) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرمًا فی حجة الوداع ۱۲ م

۴۔ قال الشیخ البنوری فی المعارف (۶۵ ص ۲۹) :

ثم ما تكلف البيهقي في تأويلات روايات القرآن في سننه فقد أبى عنها كبار اهل مذهبه كالنوى والتقى السبكي وابن حجر وغيرهم بل سماها الحافظ ابن حجر تعسفًا، والحافظ علاء الدين قد كشف عن تعسفه وأجابه بما شفى وكفى -

و من ضعف مذهب إمامہ فی المسألة رجح عنها مثل المزني وابن المنذر وأبي اسحاق المروزي من قدماء أتباعه والتقى السبكي من متأخريهم، واضطر مثل النوى وابن حجر وغيرهما من الشافعية والقاضي عياض من المالكية إلى القول بانتهاء أمره صلی اللہ علیہ وسلم إلى القرآن ۱۲ مرتب

۵۔ کما فی روایۃ ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب فی افراد الحجۃ - اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۲)، باب بیان وجوہ الإحرام الخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأتی عرفة تقطرمذا کبرنا المنی“ ۱۲ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہو سکتی۔

افضلیتِ قرآن کی وجہ ترجیح | پھر افضلیتِ قرآن کی کچھ اور بھی وجہ ترجیح ہیں۔

- ① قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عددًا زیادہ ہیں۔
- ② جن صحابہ کرامؓ سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعذر ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ
- ③ افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

④ افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قارئین کے لئے صرف "لَبَّيْكَ بِحُجَّةٍ" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضرات صحابہ نے صرف "لَبَّيْكَ بِحُجَّةٍ" سنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو افراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کر دیا بخلاف قرآن کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔

⑤ کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ "افردت" یا "تمتع" فرمایا ہو، لیکن حضرت برابر بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما یلتا۔

⑥ قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے۔ بخلاف تمتع اور افراد

لے اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أى إنكأهم للحل) رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لو أتى استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معى الهدى لأحللت" (ج ۱ ص ۲۲) باب فی أفراد الحج ۱۲ مرتب

لے چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشة يا رسول الله: يصد الناس بنسكين و أصدر بنسك قیل لها: انتظری، فاذا طهرت فاخرجی إلى التعمیم فأهلی ثم ائتینا بمكان کذا و لکنها (وفی نسخة ولكنہ) علی قدر نفقتک أو نصبک" (ج ۱ ص ۲۲) أبواب العمرة، باب أجزالعمرة علی قدر النصب معلوم ہوا کہ حج و عمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قرآن ہی میں زیادہ ہے۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج؟" تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور میل کچلا) دیکھئے ابن ماجہ ص ۲۱ باب ما یوجب الحج (یعنی اصل ماجہ وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور میل کچلا ہو چکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارئین کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب معنی عنہ

کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ: أَيُّ الْحَجِّ أَفْضَلُ؟ قَالَ الْعَجَّةُ وَالشَّجَرَةُ“ یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قرآن میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

باب ماجاء فی التمتع

”عن محمد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى، فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهي عن ذلك“ حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قرآن اور

لہ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲)، باب ماجاء فی فضل التلبیة والنحر (واللفظ له - وسنن ابن ماجہ ص ۲۱) باب رفع الصوت بالتلبیة۔

العجّة: هو رفع الصوت بالتلبیة، والشجرة: هو سيلان دم الهدى والأضاحى ۱۲ مرتب
۲ علامہ بنوریؒ نے قرآن کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة“ (سنن ترمذی)۔ (ج ۱ ص ۱۳۴)۔ باب منه، بعد باب ماجاء فی العمرة أو أجابة هي أم لا) کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ حج کا جزء ہو، وذلك لا يكون إلا بالقران - معارف (ج ۶ ص ۲۹)

علامہ ابن القیمؒ نے قرآن اور روایات قرآن کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: ”أن رواية الأفراد أربعة: عائشة، وابن عمر، وجابر، وابن عباس. والأربعة رواة القرآن، فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقران عن معارض، وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه، ولا اختلفت كالبراء وأنس وعمر بن الخطاب وعمران بن حصين وحفصة ومن معهم ممن تقدم زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته۔

قرآن اور روایات قرآن کی مزید وجہ ترجیح کیلئے دیکھئے ”معارف احسن“ (ج ۶ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) اور زاد المعاد فی ہدی

خیر العباد“ (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۴) كتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۲ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔^۱

علامہ نوویؒ نے تو اس نہی کو نہی تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قرآن اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حج افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔^۲

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہی عن التمتع اور نہی عن القرآن دونوں سے متعلق ہے۔^۳
اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ”فانصروا احبکم من عورتکم فانہ اتم لحجکم و اتم لعمرکم“ اور اس سے بھی زیادہ سترح مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے ”ان اتم لحجکم و عمرکم ان تنشؤا کل منہما سفرًا“^۴
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القرآن اور نہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔ نہی عن القرآن کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قرآن اور تمتع سے زیادہ

۱۔ حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایت باب سے ثابت ہو ہی رہی ہے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے ”عن مروان بن الحکم قال: شهدت عثمان و علیاً و عثمان ینہی عن المتعة و ان یجمع بینہما، فلما رأی علیؓ اھل بہما لتبیک بعمرہ و حجة قال: ما كنت لأدع سنة النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقول أحد“ (ج ۱ ص ۲۱۰) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج۔ اور مسلم میں سعید بن السیب سے مروی ہے ”قال: اجتمع علی و عثمان بعسفان، فكان عثمان ینہی عن المتعة“ (ج ۱ ص ۱۷۸)

باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۸) باب جواز التمتع ۱۲ م

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۹۵) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

۵۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۷۸) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج ۱۲ م

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ۳۰۲) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قرآن میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: إن عمر نفى عن المتعة، قال عمر: لو اعقرت في عام مرتين شر حجت لجعلتها مع حجتی " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قرآن کی متنا کیا کرتے تھے پھر پھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہذا ان کی یہی کامطلب یہی ہے کہ قرآن دیسے تو تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمر کے لئے مستقل، ولا خلاف فیہ۔

اور نبی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں لال ہونے کے بعد عین حج کے موقع پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی

لہ جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: يعتمر الرجل ويحج إلى أهله ثم يحج ويحج إلى أهله فيكون ذلك في سفرين أفضل من القرآن، ولكن القرآن أفضل من الحج مفرداً والعمرة من مكة ومن التمتع والحج من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلدٍ وإذا تمتع كانت حجته مكية وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مكية فالقرآن أفضل، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والعامة من فقهاءنا" موطا امام محمد (رض) باب القرآن بين المعج والعمرة ۱۲ مرتب عن

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجة الوداع ۱۲ م
۱۸ امام طحاوی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حد ثنا سليمان بن شعيب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاووساً يحدث عن ابن عباس

(۲) حد ثنا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا أبو نعيم قال: سفيان عن سلمة عن طاووس عن

ابن عباس ۱۲ م

۱۹ لہ اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فأنتك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في الشك بعد حق لقيه بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا معمرين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقفروا وسهم" (ج ۱ ص ۱۸۱) باب جواز تعليق الإحرام ۱۲ مرتب

کرامیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا ”أُنْطَلِقُ إِلَىٰ مَنْىٰ وَذَكَرْنَا قَطْرًا“
لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا

اس لئے احقر کے نزدیک سب بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلیٰ السنین میں بیان فرمائی ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ ”فسخ حج الی عمرہ“ سے روکتے تھے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجة الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدہ جاہلیت کی بنا پر شہرج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابہ کرام کو جنہوں نے انفراد کر رکھا تھا، یا بغیر سوق ہدی کے قرآن کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی عمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف سعی کے بعد حلال ہو جائیں تاکہ شہرج میں عمرہ کی کرامیت سے متعلق عقیدہ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ فرمایا ”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ لَيْسَ مَعَهُ هَدًى فَلْيَحْلِلْ وَلْيَجْعَلْهَا عَمْرَةً“

لیکن فسخ حج الی عمرہ کی یہ صورت صحابہ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی سال مصلحتہ جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے ”عَنْ سَلِيمِ بْنِ الْأَسْوَدِ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ يَقُولُ فِي مَنْ حَجَّ ثُمَّ فَسَخَهَا بِعَمْرَةٍ : لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلرَّكَبِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ نیز سنن نسائی میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں ”قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَفَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَمْ لِلنَّاسِ عَامَّةٍ ؟ قَالَ : بَلْ لَنَا خَاصَّةً“

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۹) باب فی افراد الحج ۱۲

۲۔ جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا ”وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدًى فَلْيُطِفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلِلْ ثُمَّ لْيَحْلِلْ بِالْحَجَّةِ وَلْيَهْدِ“ (ج ۱ ص ۲۰۳) باب وجوب الدم على المتمتع ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب افراد الحج والعمرة الخ ۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲

۵۔ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) کتاب المناسك، باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرة ۱۲

۶۔ (ج ۲ ص ۲۱۲) کتاب المناسك، إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدى ۱۲

۷۔ سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَوْ لِمَنْ بَعْدَنَا ؟ قَالَ : بَلْ لَكُمْ خَاصَّةً“ (ج ۱ ص ۲۵۲) باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرة ۱۲

فسخ الحج الی العمرة کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا تمتعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتع اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرة کے بھی ہیں، لہذا ذکرہ الحافظ فی الفتحؒ، چنانچہ مسلم شریفؒ میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت ”کانت المتعة فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصة“ میں ”متعة فی الحج“ سے مراد فسخ الحج الی العمرة ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانؓ غنیؓ سے نہیں عن تمتع منقول ہے ان میں ”فسخ الحج الی العمرة“ مراد ہے جس کا جواز حجة الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتع اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمتا مروی ہے، فرماتے ہیں ”لو حججت لمتعت“

لہ (ج ۳ ص ۳۳۲) باب التمتع والقران والإفراد بالحجة وفسخ الحج لمن لم یکن معه هدی۔ اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں ”أما التمتع فالمعروف أنه الاعتمار فی أشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة والإهلال بالحجة فی تلك السنة، قال الله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَيَطْلُقُ التَّمَتُّعُ فِي عَصْرِ السَّلَفِ عَلَى الْقِرَانِ أَيْضًا، قال ابن عبد البر: لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ أنه الاعتمار فی أشهر الحج قبل الحج۔ قال: ومن التمتع أيضًا القرآن، لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلدہ، ومن التمتع: فسخ الحج أيضًا إلى العمرة انتهى ۱۲ مرتب لہ (ج ۱ ص ۱۵۴) باب التمتع فی الحج، مسلم ہی میں حضرت ابو ذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے ”کانت لنا رخصة یعنی المتعة فی الحج“ ۲۱۲

۳ اور سہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ ربانی ہے ”فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ سورۃ بقرہ (آیت ۱۹۶ پ) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے ”أنه سئل عن نهي عمر عن متعة الحج، قال: لا، أبعد كتاب الله تعالى؟“ اور حضرت نافعؓ کے بارے میں مروی ہے ”أن رجلاً قال له: أنهي عمر عن متعة الحج؟ قال: لا، زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵)، فصل فی إهلاله صلى الله عليه وسلم بالحجة (بحوالہ مصنف عبد الرزاق

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے ”عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال: سئل عثمان عن متعة الحج، فقال: كانت لنا، ليست لكم“ زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

ثم لو حججت لتمتعت - والله أعلم - وراجع لتفصيل البحث إعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۵۸) إلى ص ۲۶۰، باب أفراد الحج والعمرة، فإنه أتى في هذا الباب بما لا مزيد عليه.

له ذكره الأثر في سننهم وغيره، كما في زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵).

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ہی میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "هذا الذي يزعون أنه نهى عن المتعة؟ - يعني عمر - سمعته يقول: لو اعصرت ثم حججت لتمتعت". علامہ ابن الاثیر جزئیؒ نے جامع الاصول (ج ۲ ص ۱۱۵، رقم ۱۳، التمتع وفسخ الحج) میں سنن نسائی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال سمعت عمر يقول: والله، لا أنفهاكم عن المتعة وإنها لفكتاب الله ولقد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعني: العمرة في الحج - ليكن سنن نسائي کے مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت "والله لا أنفهاكم عن المتعة إلّا" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص ۱۵۵، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیرؒ کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنفهاكم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لا أنفهاكم" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرة سے روکتا ہوں ورنہ متعہ اصطلاحی تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟ -

البتہ ایک روایت (جسے ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطرون وسهم" مسلم (ج ۱ ص ۱۴، باب جواز تعلیق الحج حرام) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دو سکر دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرة ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قالوا: فقلوه: فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه (أي أمر به)، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ حجه إلى العمرة قط، كما تظاهرت به الأحاديث) ولكن كرهت إلّا" يدل على أنه كان ينكر التمتع المعروف قلنا: إنه اطلق الكراهة وأراد التحريم، وكثيرا ما يطلق ذلك، ولم يكن يمنع بالرأي ما جوزه النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تمسك لحرمة الفسخ، بقوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأى أن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم إنما كان لعلّة، وقد ارتفعت، وقوله: "ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك" ليس لعلّة النهي عن الفسخ، بل العلّة إنما هي في قوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" إلّا وذكر الكراهة إنما هو لتأييد النص بكونه موافقا للقياس" إعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۶۱) باب أفراد الحج والعمرة إلّا ۱۲ مرتب عافاه الله

فقال سعد : قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ اس سے یہ مراد نہیں کہ آپ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرة یعنی قرآن مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپ کے تمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہ مروہ کے قریب مشقص سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا۔ اور مروہ کے قریب قصا سی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف تمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرہ جعرانہ سے متعلق ہے۔

لہ کا قالہ القاضي أبو يعلى وغيره - زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۳) فصل في أغلاط العلماء في عمر النبي صلى الله عليه وسلم وحجته ۱۲ م

لہ ہو بکسر الميم وإسكان الشين المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبيد وغيره : هو نصل (بھل) السهم إذا كان طويلاً ليس بعريض، شرح صحيح مسلم نووی (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ م
لہ عن ابن عباس أن معاوية بن أبي سفيان أخبره قال : قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص وهو على العروة أو رأيت يقصر عنه بمشقص وهو على المروة - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز تقصير المعتمر من شعره، كتاب الحج - وأخرجه أبو داود بفرق في اللفظ (ج ۱ ص ۱۵) باب في الإقران وأخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۳)، باب الحلق والتقصير عند الإحلال، كتاب المناسك) وليس فيه ذكر المروة - ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ امام نووی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وہذا الحديث محمول على أنه قصر عن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة الجعرانة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كان قادراً كما سبق أيضاً وثبت أنه صلى الله عليه وسلم حلق بمنى وفرق أبو طلحة رضي الله عنه شعره بين الناس، فلا يجوز حمل تقصير معاوية على حجة الوداع، ولا يصح حمله أيضاً على عمرة القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاوية لم يكن يومئذ مسلماً، إنما أسلم يوم الفتح سنة ثمان، وهذا هو الصحيح المشهور، ولا يصح قول من حمله على حجة الوداع وزعم أنه صلى الله عليه وسلم كان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة السابقة في سلم غير أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له: ما شأن الناس حلوا ولم تحل أنت؟ فقال: إني لبدت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أخر الهدى“ وفي رواية: ”حتى أحل من الحج“ والله أعلم
نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ مرتب

لہذا اس سے آپ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

قرنہ : "وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مُعَاوِيَةُ" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے متمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانی ^{رحمۃ اللہ علیہ} اعلیٰ اسناد میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہ کا مقصود حج متمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباس کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مهلاً

لہ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتب حدیث میں حضرت معاویہ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أما علمت أني قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص أعرابي على المروة" کے ساتھ "بحجته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵) باب فی الإقران۔ اور سند احمد میں یہ روایت "قیس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أن معاوية حدث أنه أخذ من أطراف شعر رسول الله صلى الله عليه وسلم في أيام العشر بمشقص معي وهو محرم"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۲) باب جواز تقصير المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات معلول ہیں یا حضرت معاویہ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں "وأما رواية من روى في أيام العشر" فليست في الصحيح، وهي معلولة أو وهم عن معاوية، قال قيس بن سعد: "روايتها عن عطاء عن ابن عباس عنه" والناس ينكرون هذا على معاوية، وصدق قيس فنحن نخلف بالله أن هذا ما كان في العشر قط" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۹) فصل في تمتعه صلى الله عليه وسلم وإحرامه۔ علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبير بن مطعم قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم على المروة في عمرة وهو يقص بمشقص وهو يقول: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" کنز العمال (ج ۵ ص ۸۵، رقم ۶۹۲) القرآن۔ اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے متمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سند صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجة الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے۔ لکھام ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲ الحديث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ ص ۱۵) كتاب مناسك الحج، التمتع ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۱۲ م

بالحجۃ، فإن الطواف بالبيت يصيرہ إلى عمرة شاء أو أبى۔^۱ یعنی جو شخص حج افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طواف بیت اللہ سے فسخ حج الی العمرة ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ فسخ حج افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورت قرآن اور نہ بصورت تمتع، ان کا مقصود تمتع یا قرآن سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کر بہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

باب مَا جَاءَ فِيهِ لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ لِبْسُهُ

”لَا تَلْبَسُ الْقَمِيصُ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبِرَانِسُ وَلَا الْعِمَامُ وَلَا الْخَفَاءُ

إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ لَيْسَتْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ“ کعبین سے مراد وسط قدم کی ہڈی ہے نہ کہ ٹخنا، اور مطلب یہ کہ ہڈی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صرح بہ محمد وهو إمام فی اللغة والفقه کلیهما۔

وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مِثْلَ الزَّعْفَرَانِ وَلَا الْوَرَسِ وَلَا تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ الْحَرَامَ احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر اہل طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

۱ رواہ عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، مکافی زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۸۱) بتحقیق شعیب الارنؤوط وعبد القادر الارنؤوط۔

۲ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۳ و ۳۴۴) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا یباح - ۱۲ مرتب

۳ هکذا فی نسخنا الهندیة، و فی النسخة اللبنانیة (ج ۳ ص ۱۹۵ و ۱۹۶) التي حققها الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي ”لا تلبسوا القمص“ (بصیغ الجمع) وهکذا فی جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۲ و ۲۳) تحت رقم ۱۱۹، کتاب الحج

النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

۴ یہ ”برنس“ کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

۵ راجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب ۱۲ م

۶ ایک قسم کی نبات جو رنگائی وغیرہ کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکالینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: ”کان الركبان يمترون بنا ونحن محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا احاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا كشفناه“ معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکالینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مردوں پر غرض البصار واجب ہے۔

”ولا تلبس القفازين“ حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستان پہننا جائز ہے۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”ولا تَتَنَقَّبُ“ سے لیکر ولا تلبس القفازين“ تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا ادرج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کسی جگہ یہ روایت نقل کی ہے، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا وہاں اپنے منبع سے اس کے ادرج پر تنبیہ کر دی ہے۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب فی المحرمۃ تغطی وجہہا۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: ”ولا ينبغي للمرأة أن تنقّب، فإن أرادت أن تغطی وجہہا، فلتسدل الثوب سداً من فوق خمارها على وجهها وتجا فيه عن وجهها وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقہائنا“ (ص ۲) باب ما یکرہ للمحرّم أن یلبس من الثیاب ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) قبیل باب القرآن۔ وراجعہ للتفصیل۔ وفی إعلاء السنن: ”وقد ظفرت فی مستند الشافعی بأثر صریح فیما قالوه وهو ما رواه عن سعید بن سالم عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس قال: ”تدلی علیہما من جلا بیبہا ولا تضرب بہ، قلت: ”وما لا تضرب بہ؟“ فأشار إلی ما تجلبب المرأة، ثم أشار إلی ما علی خدّھا من الجلباب، فقال: لا تغطیہ فتضرب بہ علی وجہہا ولكن تسدله علی وجہہا كما هو مسدولاً“ الحدیث (۱۴۰) وفیہ سعید بن سالم القداح مختلف فیہ حسن الحدیث۔ (ج ۱ ص ۱۰) باب ما لا یلبس المحرم وما لا یغطیہ من اعضاؤه ۱۲ مرتب

۳۔ انظر للتفصیل منحة الخالق علی بحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۴) باب الإحرام ۱۲ مرتب

۴۔ وتوضیحه أن حدیث ابن عمرؓ هذا أخرجه البخاری فی صحیحہ ما یزید علی عشر مرّات فی العلم وفی الصلاة والمناسک واللباس، ولم یذكر هذه الزیادة فیها فهذا دلیل علی أنه لم یصح فیہ هذه الزیادة مرفوعاً معارف استن (ج ۶ ص ۳۳۳) ۱۲ م

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۸) باب ما ینهی من الطیب للمحرّم والمحرمة۔ وراجع ”المعارف“ للتفصیل

باب ماجاء فی لبس السراويل والخفین للمحرم إذا لم یجد الإزار والنعلین

عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم إذا لم یجد الإزار فلیلبس السراويل " امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سلاہوا یا جامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سلاہوا یا جامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو چھاڑ کر اسے ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سلاہوا پہننے سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بالنعلین پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراويل کو چھاڑنے میں اضاعت مال ہے ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعیؒ اسی حدیث کے لگے جزم میں یہی تشریح کرتے ہیں یعنی "إذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفین" اس کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خفین "کو بعینہ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اضاعت مال نہیں اسی طرح شق سراويل بھی اضاعت نہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۶۳) کتاب اللباس، باب السراويل، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۳) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحجة أو عمرة لبسه وما لا یباح ۱۲ م
۲۔ روایات کے لئے دیکھئے جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۵ تا ۲۵)، الفصل الثانی فی الإحرام، النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

۳۔ راجع للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۶)

وذكر فی المغنی (ج ۳ ص ۳۰۹ و ۳۱۰)، باب ما یتوقی المحرم وما أبیح له - مرتب) عدم الخلاف بین الأئمة الأربعة فی جواز لبس السراويل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدية عند مالك وأبي حنيفة ولا فدية عند الشافعي وأحمد - كذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۳۱) باب ماجاء فیما لا یجوز للمحرم لبسه ۱۲ مرتب

واذالمجد النعلین فلیلبس الخفّین جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفّین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمدؒ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمر رضی کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لا تلبس القمیص ولا السراویلات ولا البرانس ولا العائم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفّین ولیقطعہما ما أسفل من الکعبین“ اس میں لبس خفّین کے ساتھ ما أسفل من الکعبین کی قید صراحتہً لگادی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

باب ما یقتل المحرم من الدواب

”عن عائشة قالت : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :

خمس فواسق یقتلن فی الحرم، الفأرة والعقرب والغراب والحديثا والکلب العقور“ بعض روایتوں میں ”حیة“ کا بھی ذکر ہے بلکہ بعض میں ”افعی“

۱۔ انظر لتفصیل المسألة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ م

۲۔ بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمر رضی کی روایت حضرت ابن عباس رضی کی حدیث باب کے مقابلہ میں اصح بھی ہے اور اس کے لئے مبتدئ کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۶ و ۳۳۷) ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶) ابواب العمرۃ باب ما یقتل المحرم من الدواب، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸) باب ما یندب للمحرم وغیرہ قتله من الدواب فی الحلال والحرم ۱۲ م

۴۔ چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال حدثتني إحدى نساء النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحديثا والغراب والحیة“ (ج ۳ ص ۳۸۶) باب ما یندب للمحرم وغیرہ قتله من الدواب فی الحلال والحرم ۱۲ مرتب

اور بعض میں ”ذئب“ اور ”نمر“ کا بھی ذکر ہے۔ ترمذی کی اگلی روایت میں ”السبع العادی“ کا بھی ذکر ہے، اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ ”حرمتِ اکل کو“ قتل کی علت جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ ابتداءً بالاذنی کو علت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو ”ابتداءً بالاذنی“ کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہوتی ہے جس میں ”یقْتُلُ الْمُحَرَّمُ السَّبْعَ الْعَادِيَّ“ کے الفاظ مروی ہیں، ”عادی“ کے معنی ”ظالم“ کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ ”ظلم“ اور ابتداءً بالاذنی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ ”کلب“ کے ساتھ ”العقور“ کی قید لگائی گئی ہے اور ”غراب“ میں ”البقع“ کی

۱۔ کما فی العمدۃ ”للعینی : ”وقال عیاض : جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعاً، وفیه نظر لأن الأفعی تدخل فی مستی الحیة، وروی ابن خزیمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهو الذئب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعاً، ولكن قال ابن خزیمة عن الذہلی أن ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور“ (ج ۱۰ ص ۱۸۱) باب ما یقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۲) ۱۲ م

۳۔ العقور : کاٹ کھانے والا۔ ”الکلب العقور“ سے کیا مراد ہے؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل : هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبی حنیفة، والأوزاعی والحسن بن حی، وألحقوا به الذئب، وحمل زفر الکلب علی الذئب وحده، وذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالباً، وقال مالک فی ”الموطأ“ : کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور، وكذا نقل أبو عبید عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنیفة : المراد بالکلب هنا الکلب خاصّة، ولا یلتحق به فی هذا الحكم سوى الذئب۔ هذا ملخص ما فی ”العمدة“ (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۲-۳۴۳) ۱۲ م

۴۔ الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بياض کما فی ”الموعب“ أو یخالط سواده بياض۔ کما فی ”المحكم“ أو فی بطنه وظهره بياض قاله أبو عمر، کما فی العمدۃ، کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۴۲) ۱۲ مرتب

تبدیل ملحوظ ہے۔

باب ماجاء فی الحجامة للمحرم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم“
اس حدیث کی وجہ سے امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور اسحق بن راہویہ
کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ
سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔
امام مالک کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ
کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاکم
یعنی پچھنے لگوانے والے کے حق میں امام مالک کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ جیسا کہ مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت میں مروی ہے ”عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: خمس فواسق
يقتلن في الحلل والحرم الحية والغراب الأبقع الخ“ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحلل والحرم
قال القرطبي: ”هنا تقييد لمطلق الروايات التي ليس فيها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...
وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغيره من الغراب، ورأوا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأغلب
ثم رد العيني وقال: الروايات المطلقة محمولة على هذه الرواية المقيدة التي رواها مسلم، وذلك
لأن الغراب إنما أبيع قتله لكونه يبتدى بالاذى، ولا يبتدى بالاذى إلا الغراب الأبقع، والغير
الأبقع لا يبتدى بالاذى، فلا يباح قتله كالعق و غراب الزرع“ كذا في معاني ابن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۲ مرتب
۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۴۸) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم،
ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
۵۔ قال العيني: وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروى ذلك عن ابن عمر به
قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم لضرر
كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما
احتجم وهو محرم في رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضي الله تعالى عنه قال:
احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع كان به“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
۶۔ هذا كله ما خرد من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۹۳-۱۹۴) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ تزویج المَحْرَم

”إِنَّ السَّحْرَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“ نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکہ الآراء و خلافت میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعی جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث باب سے ”إِنَّ الْمَحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“

نیز حضرت ابو رافعؓ کی بھی حدیث باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں ”تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَبَنَى بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولُ فِيمَا بَيْنَهُمَا“ اُن کا ایک استدلال یزید بن الاسم کی روایت باب سے بھی ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے ہیں ”قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ حَلَالٌ“

۱۰۰ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

۱۰۱ كما في المعارف (ج ۶ ص ۲۲۵) وفيه: وإليه ذهب الليث والأوزاعي ويروى عن عمرو بن عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت من الصحابة، وعن سعيد بن المسيب وسالم وقاسم من التابعين ۱۲ مرتب

۱۰۲ وإليه ذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري وعطاء والحكم بن عتيبة وعكرمة وسروق والقاسم بن محمد بن أبي بكر وأبو محمد وابن عبد الرحمن وحامد بن أبو سليمان، وقال ابن حزم: أجازة

طائفة، صح ذلك عن ابن عباس، وروى عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوي عن أنس أيضاً، هذا ملخص ما في "الجوهر النقي" و"عمدة القاري" - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۶) ۱۲ مرتب

۱۰۳ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲، رقم الحديث ۸۴۱) ۱۲ م

۱۰۴ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۳) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، وابن ماجه

في سننه (ص ۱۴۱) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ“ جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث ”إِنَّ الْمُحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“ کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت الذرا ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فی حالة الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہو جائے گا۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہ سے بھی مروی ہیں جو صاحب معاملہ ہیں اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالت احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴) أبواب العمرۃ، باب تزویج المحرم۔ و (ج ۲ ص ۶۱) کتاب النکاح باب نکاح المحرم و (ج ۲ ص ۶۱) کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء، وفيه : تزویج النبی ﷺ ميمونة وهو محرم وبني ابيها وهو حلال۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) کتاب النکاح، باب تحريم نکاح المحرم، والنسائي فی سننه (ج ۲ ص ۲۶) کتاب المناسك، الرخصة في النكاح - و (ج ۲ ص ۲۷) کتاب النکاح الرخصة في نکاح المحرم۔ و أبو داود فی سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، والترمذی فی سننه (ج ۱ ص ۱۳۳) باب ما جاء في الرخصة في ذلك - وابن ماجه فی سننه (ص ۱۴۱) کتاب النکاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ مرتب عنی عنه

۲۔ كما في المعارف (ج ۶ ص ۳۴۸) وإعلاء السنن (ج ۱ ص ۹۱) کتاب النکاح، باب جواز النکاح فی حالة الإحرام ۱۱ م

۳۔ كما في الإعلاء (ج ۱ ص ۹۱) ۱۲ م

۴۔ کہ اور صاحب ہدایہ نے ”لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ“ کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النکاح فی معنى الوطء حقيقة وفي معنى العقد مجاز۔ هداية (ج ۲ ص ۳) کتاب النکاح۔ اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے ”البحر الرائق“ (ج ۳ ص ۱۱۱) کتاب النکاح، فصل فی المحرمات ۱۲ مرتب

① یہ روایت اصح مافی الباب ہے اور اس موضوع کی کوئی روایت سند اس کے ہم پلہ نہیں ہے۔
 ② حضرت ابن عباسؓ سے روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔

③ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی، طحاوی اور مسند بزار وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالت احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ نیز عام شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

۱۔ یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاح ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ م

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۱ و ۳۵۲) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۳۔ تلاش بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بیہقیؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۱) میں لکھتے ہیں: "علا أن ابن عباس لم ينقر بذلك كما يقوله ابن عبد البر، بل وافقه أم المؤمنين عائشة عند النسائي والطحاوي والبخاري وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعترف بصحته الحافظ في الفتح" (۹-۱۴۳) ورويه قول ابن عبد البر ۱۲ مرتبہ

۴۔ حدّ ثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا معلى بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو محرم (ج ۱ ص ۳۵۱) كتاب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ

۵۔ عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں: روى لها الطبراني في الأوسط أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحيح۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۱) كتاب النكاح، باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ
 ۶۔ مثلاً صحيح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

۷۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) باب تزويج المحرم۔ و (ج ۹ ص ۱۷۱) كتاب النكاح، باب نكاح المحرم قبيل باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة ۱۲ مرتبہ

۸۔ (ج ۳ ص ۱۷۱) رقم ۱۷۱، كتاب النكاح، باب المهر واللفظة: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم ۱۲ مرتبہ
 ۹۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وأما حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني، وفي إسناده كامل أبو العلاء وفيه ضعف لكنه يعقّد بحديثي ابن عباس وعائشة "فتح الباری" (ج ۹ ص ۱۷۱) باب نكاح المحرم ۱۲ م

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشامؒ، محمد بن اسحقؒ اور ابن سعدؒ وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بنا فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقات ابن سعدؒ کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا، لہذا عقد نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

لے چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "و له شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵ و ۳۵۹)"

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب

لے چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں: "ان ابن مسعود کان لا يرى بأسا أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك

عن نكاح المحرم، فقال: لا بأس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص ۳۷۷) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب

لے السيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء

لے حوالہ بالا ۱۲ م

لے چنانچہ "طبقات" میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع في عمره القضية — (ج ۸ ص ۱۳۷) ترجمة ميمونة — آگے (ص ۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے

"أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

لے (ج ۸ ص ۱۳۷ و ۱۳۳) ترجمة ميمونة ۱۲ م

لے كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

لے قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أخيها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة" سيرة النبوية لابن هشامؒ علی هامش الروض الأنف للسبيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ حضرت میمونہ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاق نہ ہیں تھیں اور عورتیں مجلسِ نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

⑥ یزید بن الاصم حضرت میمونہ کا نکاح حالتِ حلت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقاتؒ میں ابن سعد فرماتے ہیں ”اُخبرنا یزید بن ہارون عن عمرو بن میمون بن مہران قال : كتب عمرو بن عبد العزيز إلى أبي أن سل يزيدي بن الأصم أحرماً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج ميمونة أم حلالاً؟ فدعا أبا فقرأه الكتاب فقال : خطبها وهو حلال وبني بها وهو حلال، وأنا أسمع يزيد يقول ذلك“ اس میں یزید بن الاصمؓ نے خطبہ اور بنا م کے بارے میں تو یہ تصریح کر دی کہ وہ حالتِ حلت میں ہوتے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بنا م کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصمؓ نے ”نکحہا“ ہو حلال“ کہا ہے اس میں ”نکح“ سے مراد بنا م ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ ”نکاح“ کا لفظ بکثرت ”جماع“ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۳۲) فی ترجمۃ ميمونة ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریر نکاح المحرم وکراہۃ خطبته ۱۲ م

۴۔ بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے ”قال الأزهري : أصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقيل للتزويج نكاح لأنه سبب للوطء المباح. الجوهري : النكاح الوطء وقد يكون العقد. لسان العرب (ج ۲ ص ۱۷۷) مادة ”نکح“

اب رہیں وہ روایات جن میں ”تزوج“ کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۵) کتاب المناسک باب نکاح المحرم میں یزید بن الاصم کی روایت میں ”تزوجہا وهو حلال“ کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصرف ہے کہ انہوں نے ”نکاح“ کو ”تزوج“ سے تعبیر کر دیا، یا پھر لفظ ”تزوج“ سے بھی محراباً وطی کے معنی مراد ہیں (لأن التزويج

سبب الوطء“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب

④ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے، لہذا آپؐ یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضا کا واقعہ ہے اور موافقت احرام کی تعیین حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوئی۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن مخزومہ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں ”خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ مائۃ من اصحابہ فلما کان بذی الحلیفۃ قلّٰ الہمدی وأشعر وأحرم منها“ معلوم ہوا کہ موافقت کی تعیین عمرۃ القضا سے ایک سال پہلے غزوہ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہل مدینہ کی میقات تو یقیناً مقرر ہو ہی چکی تھی۔

ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے اور حضرت یزید بن الامؓ

۱۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳) ترجمہ میمونہ ۱۲ م

۲۔ ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھئے ”باب ماجاء من امی موضع احرام النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

۳۔ تحلی الاثر من احمد انه سئل : فی ائی سنۃ وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم الموافقت ؟ فقال : عام حج “ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰) باب مہل اهل الیمین ۱۲ م

۴۔ بخاری (ج ۲ ص ۵۹) کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیۃ ۱۲ م

۵۔ قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی ”الفتح“ من کتاب العلم أن توقیت الموافقت قبل حجۃ الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۴) ۱۲ م

۶۔ مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ میں ہو سکتی ہے کہ وہاں ”تزویج“ سے مراد بنا رہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بنا رہے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔ ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے ”تزویجھا حلالاً وظہراً أمر تزویجھا وهو محرم شتم بنی بہا وهو حلال“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :-

(۱) عن ابراہیم ”أن ابن مسعود كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم“.

(۲) عن عطاء ”أن ابن عباس كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرمان“.

(۳) عبد اللہ بن محمد بن ابی بکرؓ فرماتے ہیں ”سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: وما بأس

به، هل هو إلا كالبيع؟“

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶) کتاب مناسک الحج، آخر باب نکاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالہ سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وذكره أيضاً

ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷)، أبواب العمرة، باب تزويج المحرم۔

جليل القدر تابعين کی مراسیل بھی ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت عطاءؒ سے مروی ہے: ”قال تزويج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة

وهو محرم“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب تزويج المحرم۔

ميمون بن هيران سے مروی ہے ”قال: كنت جالساً عند عطاء، فجاءه رجل فقال: هل يتزوج

المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله النكاح منذ أحلّه“

(۲) عامر شعبیؒ سے مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم“

(۳) عن مجاهد قال: تزويج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم“

(۴) ابو یزید مدنیؒ سے مروی ہے ”أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم“.

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۳ تا ۱۳۴) ترجمة ميمونة رضي الله عنها

رشدی اشرف عفی عنہ

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہؓ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخل میقات ہے، لہذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”تزوج میمونہ وهو محرم“ میں ”ظہر أمر تزوجہا وهو محرم“ کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کر لیں اور کہیں ”تزوج میمونہ وهو محرم وظہر أمر تزوجہا وهو حلال“ اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقع کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد داخل حرم ہونا ہے جیسے ”أنجد“ کے معنی ہیں ”دخل النجد“ اور ”أثم“ کے معنی ہیں ”دخل التهامة“ اسی طرح ”أحرم“ کے معنی ”دخل الحرم“ کے بھی ہو سکتے ہیں لہذا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخل حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راعی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے ۱۰
قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً ودعا فلم أر مثله مقتولاً

۱۰ (ج ۲ ص ۷۷) کتاب النکاح، الرخصة في نكاح المحرم ۱۲ م

۱۱ چنانچہ حافظ جلال الدین زلیعیؒ لکھتے ہیں ”وقال ابن حبان: وليس في هذه الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وهم، لأنه أحفظ وأعلم من غيره، ولكن عندی أن معنى قوله ”تزوج وهو محرم“ أى داخل في الحرم، كما يقال: أنجد وأثم إذا دخل نجداً وتهامة“ الخ نصب الراية ص ۱۲۸ کتاب النکاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”الجواب الثاني تاويل حديث ابن عباس على انه تزوجها في الحرم وهو حلال، ويقال لمن هو في الحرم: محرم، وإن كان حلالاً وهي لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور ”قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً“ أى في حرم المدينة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب النکاح، باب تحريم

نكاح المحرم وكرهه خطبته ۱۲ مرتب

۱۳ مکہ ویروی ”مخذولاً“ أنظر ”لسان العرب“ (ج ۱۲ ص ۱۲) مادة ”حرم“ ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ اعرام میں نہیں تھے، لہذا شرعیں ”محرمًا“ سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغتِ قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد ”داخلِ حرم“ نہیں بلکہ ”محقون الدم“ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں ”محرمًا“ کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امامِ اصمعیؒ اور امامِ کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے، جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امامِ کسائیؒ کی موجودگی میں امامِ اصمعیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں ”محرم“ کے کیا معنی ہیں؟ تو امامِ اصمعیؒ نے جواب دیا ”لیس معنی هذا انه احرم بالحج، ولا انه في شهر حرام، ولا انه في الحرم“ امامِ کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا ”ويحك افما معناه؟“ چونکہ کسائیؒ ”محرمًا“ کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امامِ اصمعیؒ نے کہا ”فما اراد عدی بن زید بقوله“

قتلوا كسرى بلبيل محرماً فتولى لم يمتع بكفن

”ای احرامِ کسری؟“ اس پر ہارون رشید نے امامِ اصمعیؒ سے پوچھا ”فما المعنى؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”كل من لم يأت شيئاً يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل منه شيء“ اس پر ہارون رشید نے کہا ”أنت لا تطاق“

واضح رہے کہ اصمعیؒ لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

۱۷ چنانچہ علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) میں لکھتے ہیں: ”لم يثبت في اللغة هذا المعنى في هذه المادة، والقياس بقولهم: أنجد وأتهم وأشأم وأمثالها غير صحيح فان اللغة لا تثبت بالقياس، وإنما ثبتت في اللغة من معانيه: أحرم الرجل: دخل في الشهر الحرام، كما في ”صحيح الجوهري“ ۱۲ مرتب

۱۸ یہ مکالمہ صاحب ”تلفیح“ نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسحق موصلی سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۳۷۷) کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب ۳ پھر راعی کے شعر میں ”محرم“ کی جو تفسیر امامِ اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابنِ بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کافی المعارف (ج ۶ ص ۳۵۳) ۱۲ مرتب

۱۹ ”والأصمعي هو: أبو سعيد عبد الملك بن قريش البصري من أئمة الحديث، كما هو من أئمة اللغة، روى له مسلم في مقدمة صحيحه، وأبو داود في أسنان الإبل، والترمذي في حديثه، بل له ذكر في ”صحيح البخاري“ من كتاب الرقاق، كما ذكره الحافظ في ”التحذیب“ فی ترجمة أبو عبيد القاسم بن سلام“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب

میں قول فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخل حرم نہیں، لہذا ”محرم“ کے معنی ”داخل حرم“ نہیں ہو سکتے۔ البتہ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمان کی حدیث باب قولی ہے لہذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستدلّات مبیح ہیں اور شافعیہ کے مستدلّات محرم، لہذا محرم کو ترجیح ہونی چاہیے۔ تیسرے یہ کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضتا ساقطا، لہذا اب حضرت عثمانؓ کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اس میں نہی عن نکاح الحرام مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرم کو مبیح کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، تو لی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کو تو نکاح محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث میں جو نہی ہے اس کو تنزیہ

لہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے ”عن ابن عباس قال: تزوّج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو محرم وبیہا وهو حلال“ (ج ۲ ص ۶۱۱، کتاب النکاح باب عمرة القضاء) اس روایت میں ”محرم“ اور ”حلال“ کے درمیان جو تقابل ہے وہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، مکی قولہ الزیلعی فنصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۷۴)

علامہ نوویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالت احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”والرابع جواب جماعة من اصحابنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان له ان یتزوّج فحال الاحرام، وهو مما خص به دون الامّة، وهذا اصح الوجهین عند اصحابنا“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳۳) کتاب النکاح باب تحريم نکاح المحرم وکراهة خطبته۔

علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں ”قلت: دعوى التخصيص تحتاج الى دليل“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۷)

ابواب العمرة، باب تزويج المحرم ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

لہ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”والثالث انه تعارض القول والفعل، والصحيح انه حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول، لانه يتعدى الى الغير والفعل قد يكون مقصوراً عليه“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳۳) باب تحريم نکاح المحرم وکراهة خطبته ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ“ یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ احرام میں خطبہ کی بھی مانعت ہے حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی ”لا يَخْطُبُ“ کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ“ کی نہی کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے لکما ہو مذہب الحب نفیہ۔

جہاں تک مسیح اور محرم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث کو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الازہم کی روایت میں بھی ”نكحها وهو حلال“ کو بنی بھا وهو حلال“ یا خطبھا وهو حلال“ کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دی جا سکتی ہے، لکما بتینا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساوق کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ”اذا تعارضتا ساقتا“ کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوت میں برابر ہوں حالانکہ یہی دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے۔ لہذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساوق پر منتج ہو۔ ہذا آخر

۱ (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکواہہ خطبتہ ۱۲ م

۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکواہہ خطبتہ ۱۲ م

۳ چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”والذين ردوا أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم أهل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعيد بن جبیر وعطاء، وطائوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد، وهؤلاء كلهم أئمة فقهاء يحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم فذلك أيضا، منهم عمرو بن دينار وأيوب السخيتاني وعبد الله بن أبي نجیح، فهؤلاء أيضا أئمة يقتدى برواياتهم۔

ثم قد روى عن عائشة أيضا ما قد وافق ما روى عن ابن عباس، وروى ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه أبو عروانة عن أبي مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق، فكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم، فما روى من ذلك أولى مما روى من كسب كمثالهم في الضبط والثبوت والفقہ والأمانة۔

واما حديث عثمان فإنما رواه نبیه بن وهب وليس كعمرو بن دينار ولا جابر بن زيد ولا كمن روى ما يوافق ذلك عن مسروق عن عائشة، ولا لنبیه أيضا موضع في العلم كموضع أحد ممن ذكرنا، فلا يجوز إذا كان كذلك أن يعارض به جميع ما ذكرنا من روى بخلاف الذي روى هو۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب مناسك الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عن

ما أردنا إيراداً في هذا البحث - فخذوه وكونوا من الشاكرين.

باب ملجاء في أكل الصيد للمحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بننے قرآنی حرام ہے، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکاریں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوری اور اسحق بن راہویہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صید لأجلہ ہو یا نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ طاؤسؓ اور جابر بن زیدؓ سے بھی یہی منقول ہے۔
امام الوصیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صید لأجلہ اولاً۔

۱۔ نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں :

حضرت عمرؓ کا اثر موطا امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحسين أن أبا غطفان بن طريف المزني أخبره أن أباہ طريفاً تزوج امرأة وهو محرم، فرد عمر بن الخطاب نكاحه" (ص ۳۶۱) کتاب الحج، باب نكاح المحرم۔
حضرت علیؓ کا اثر مسند مسدد میں مروی ہے فرماتے ہیں: "أبى أمارجل تزوج وهو محرم انتزعنا منه امرأته ولم نجوز نكاحه۔ المطالب العالیہ بزوائد اللسان الثمانية (ج ۱ ص ۳۳۲) کتاب الحج، باب ما یجتنبه المحرم
حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"لا حجة للخصم في آثار عمر و علي في التفريق، فإنه يمكن أن يكون من قبل الزجر والتعزير سداً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحذور، فإنه من حام حول الحمى يوشك أن يراققه۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۱) ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورہ مائدہ آیت ۹۵ پ) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلْغِيَاةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ط (سورہ مائدہ آیت ۹۶) ۱۲ مرتب

۳۔ الفرق بین الإشارة والدلالة أن الإشارة في المحسوس والمشاهد، والدلالة في الغائب الغير المشاهد -

کما یقولہ صاحب البحر الرائق "أنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۱) ۱۲ مرتب

۴۔ حکى ابو عمر (ابن عبد البر) هذا القول عن عمر بن الخطاب وأبي هريرة والزبير بن العوام وكعب بن جبار و

مجاهد، وعطاء في رواية، وسعيد بن جبیر۔ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۶۱) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا استدلال ”وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا“ کے اطلاق سے ہے کہ اس میں ”صَيْدَ الْبَرِّ“ کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامةؒ کی روایت سے بھی ہے:
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِالْأُبَّاءِ أَوْ بَوْدَانَ، فَأَهْدَى لَهُ حِمَارًا وَحْشِيًّا فَرَدَّهُ عَلَيْهِ - فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا فِي وَجْهِهِ مِنْ الْكَرَاهِيَةِ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِنَارٍ عَلَيْكَ وَلَكِنَّا حَرَّمْنَا

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انھوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرا اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ سَدَّ الذَّرَائِعَ اس کو رد فرمایا ہو۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۷) ۱۲ مرتب

۲۔ اور بخاری کی روایت سے بھی متبادریہ ہے بلکہ امام بخاری نے توجہ یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمہ الباقی تم کیا ”باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل“ بخاری (ج ۱ ص ۲۴۶) ابراہیم العزیز موطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص ۳۶۶ و ص ۳۶۷) ما لا يجوز للمحرم أكله من الصيد مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادریہ ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البری ۱۲م ۳۔ چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں ”أهدیت له من لحم حمار وحش“ ایک میں ”أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحلاً حماراً“ ایک میں ”عجز حمار وحش يقطر دماً“ اور ایک میں ”شق حمار وحش“ کے الفاظ آتے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۹) باب تحريم الصيد المأكول البری -

امام شافعی کتاب الامم میں فرماتے ہیں ”حدیث مالک أن الصعب أهدى حماراً؛ أثبت من حدیث من روى أنه؛ أهدى لحم حمار، وقال الترمذی: روى بعض أصحاب الزهري في حدیث الصعب لحم حمار وحش“ وهو غير محفوظ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۴) باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی حدیثِ بابی ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:

صيد البر لکم حلال وانتم حرما لم تصيدوه اویصد لکم“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے صعب بن جابر کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرادیا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں: یحتمل أن يكون الصعب أحضر الحمار مذبوحاً ثم قطع منه عضواً مجزئاً لنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقدّمه له، فمن قال: ”أهدى حماراً“ أراد بتمامه مذبوحاً لاحقاً، ومن قال لحم حماراً أراد ما قدّمه للنبي صلی اللہ علیہ وسلم، قال: ويحتمل أن يكون من قال: ”حماراً“ أطلق وأراد بعضه مجازاً، قال: ويحتمل أنه أهداه له حياً، فلما رده عليه ذكاه وأتاه بعض منه ظاناً أنه إنماردة عليه لمعنى يختص بجملته فأعلمه بامتناعه أن يحكم الجزء من الصيد حكم الكل، قال: والجمع مما أمكن أولى من توهم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۶۷) باب إذا أهدى للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب ایسا ہے یعنی پہلے تو آپ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کاٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپ نے سداً للذرائع منع فرادیا۔ (کما أجاب به الشيخ البنوری في المعارف - ج ۶ ص ۳۶) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃً یا دلالتاً صعب بن جابر کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمایا (کما أجاب به الشيخ السهاري نضري في بذل المجهود - ج ۹ ص ۹۷، باب لحم الصيد للمحرم - طبع دار الكتب العلمية، بيروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے یہ گزشت صعب بن جابر کو لوٹا دیا تھا، البتہ ابن وہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کیا ہے ”أن الصعب أهدى للنبي صلی اللہ علیہ وسلم حمار وحش وهو بالجحفة فأكل منه وأكل القوم۔ قال البيهقي: إن كان هذا محفوظاً فلعله ردّ المحتمل وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۶۷) باب إذا أهدى للمحرم الخ

اب اگر امام بیہقی کی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جابر کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہوگا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمایا کہ اس میں آپ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت و دلالت و اشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن امام بیہقی والی توجیہ پر ان تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ گوشت رد فرمایا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس توجیہ کے بار میں حافظ فرماتے ہیں: ”وفي هذا الجمع نظر“ فتح الباری (ج ۴ ص ۶۷)۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ اولاً آپ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپ نے اس کو رد فرمایا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمایا کہ کسی دوسرے محرم نے عملاً یا اشارۃً یا دلالتاً اس شکار میں حضرت صعب کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہو گئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپ نے اس کو قبول فرمایا اور نازل فرمایا کافی روایۃ البیہقی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

نہ قال الشيخ البنوری رحمه الله في المعارف (ج ۶ ص ۳۶) ومسئلة سدا الذرائع من أهم مسائل أصول الفقه والحنفية والشافعية لم يذكروها، وإنما يذكروها المالكية، ويتثبت بها ابن تيمية في كتيبته كثيراً وحقيقته أن لا يكون الحكم منهياً عنه في الشريعة، وإنما ينهى لئلا يتوسل به إلى المنهى عنه، مثل نفى الفاروق وابن مسعود عن التيمم للجنب لكيلا يكون مؤدياً إلى التيمم عند أدنى البرد ۱۲ مرب (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

لہ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۵۱) باب لحم الصيد للمحرم، والنسائي (ج ۲ ص ۱۵) إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے ”اِنَّہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اذا کان ببعض طریق مکة تخلف مع اصحاب له محرمین وهو غیر محرم، فرأى حماراً وحشياً، فاستوى على فرسه، فسأله أصحابه أن يناولوه سوطه، فأبوا، فسألهم رجه، فأبوا عليه، فأخذ فشذ على الحمار فقتله، فأكل منه بعض أصحاب النبي صلی اللہ علیہ وسلم وأبى بعضهم، فأدركوا النبي صلی اللہ علیہ وسلم فسألوہ عن ذلك، فقال: إنما هي طعمة أطعمكمو اللہ“ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرامؓ سے پوچھا ”اُشرتم أو أعنتم أو أصدتم؟“ جب صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں صائد کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابہ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) أبواب البعرة، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد اكله۔ و باب إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا ففطن الحلال۔ و باب لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد۔ و باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً و (ج ۱ ص ۳۴۸) كتاب الجهاد، باب اسم الفرس والحمار و (ج ۱ ص ۳۴۸) كتاب الجهاد، باب ما قيل في الرماح و (ج ۲ ص ۸۱۴) كتاب الأطعمة، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص ۸۲۵) كتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما جاء في التصيد، و باب التصيد على الجبال۔ و أخرجه المسلم في صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۹ إلى ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري۔ و مالك في الموطأ (ص ۳۶۲ و ۳۶۳) ما يجوز للمحرم اكله من الصيد ابو داود في سننہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب تحريم الصيد للمحرم۔ والنسائي في سننہ (ج ۲ ص ۲۳۸) ما يجوز للمحرم اكله من الصيد ۱۲ مرتب عنہ لکما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري) فی رواية شعبه۔ قال شعبه: ولا أدري قال: أعنتم أو (قال) أصدتم۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں ”هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشئ قالوا: لا“ اور ایک روایت میں ”هل أشار إليه إنسان منكم أو أمره بشئ قالوا: لا يارسول الله!“ کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۸۱)۔ اور بخاری کی ایک روایت میں ”أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا: لا“ کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۲۴۴) باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال (۱۲ مرتب

۳ (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں ”کنت يوماً جالساً مع رجال من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أمامنا والقوم محرمون وأنا غیر محرم، فأبصر واحماراً وحشياً وأنا مشغول أخصفت نعلی فلم یؤذنی بہ وأحبوا لوالی أبصرته، فالتفت فأبصرته فقمت إلی الفرس فأسرجته ثم رکت ونسیت السوط والرمح، فقلت لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا: لا والله لا نعینک علیہ بشئ، فغضبت فنزلت فأخذتھما ثم رکت فشددت علی الحمار ففقرته، ثم جدت بہ و قد مات فوقوا فیہ یا کلونہ ثم إنهم شکوا فی أکلھما إیاءہم محرم، فرحنا وخبأت (أی أخفيت) العضم معی، فأدرکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناہ عن ذلک، فقال: معکم شئ فقلت: نعم فناولتہ العضم، فأکلھا حتی نفذھا وهو محرم“

اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقتادہ نے محرمین کی جانب سے شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمار وحشی شکار کیا۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باکے تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتادہ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً اقویٰ اور اصح مافی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں مطلب متکلم فیہ ہے، ابو زرؓ، ابن حبانؓ اور امام دارقطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”کثیر الحدیث لا صحیح بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں ”فینما أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلی بعض فنظرت فإذا أنا بحمار وحش فحلت علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد الحلال فأهدی للحرم الصيد کلہ) اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ”فینما أنا مع أصحابہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلی بعض فإذا أنا بحمار وحش فحلت علیہ“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب تحريم الصيد المأکول البتہ)

علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”فکان الضحک لأجل أنهم محرمون، وكانهم أرادوا أن یفطن لہ أبو قتادہ لیصطادھو، فکان هو اصطاد لأجلهم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۲ (هو) ابن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبید بن عمر بن مخزوم المخزومی، وقیل بإسقاط المطلب فی نسبه، وقیل إنھما اثنان - تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴) ۱۲ م

۳ تمہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۱۰۴ و ۱۰۵) ۱۲ م

دلیس محتج بحديثہ“ اور حافظ فرماتے ہیں ”صدوق کثیر التذلیس والإرسال“ اور ابو حاتم فرماتے ہیں ”لم یسمع من جابر“ خود امام ترمذی فرماتے ہیں ”المطلب لا نعرف له سماعاً عن جابر“ مختصر یہ کہ اول توان کی توثیق و تسعیت میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں ”صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ أَوْ يَصَادْ لَكُمْ“ اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں، کیونکہ ”أَوْ“ بمعنی ”إِلَّا“ ہوگا اور اس کے بعد ”أَنْ“ مقتدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی ”مَا لَمْ تَقْصِدُوهُ إِلَّا أَنْ يَصَادْ لَكُمْ“

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۲، رقم ۸۵۹۳)۔ اور حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۱) میں نقل کرتے ہیں ”وقال ابن سعد: كان كثير الحديث وليس محتج بحديثه لأنه يرسل كثيراً وليس له لقاء وعامة أصحابه يدلسون“ ۱۲ مرتب

۲۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۲، رقم ۱۱۶۶) ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۹) میں نقل کرتے ہیں ”قال ابن أبي حاتم في المسائل عن أبيه: لم يسمع من جابر ولا من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حسين ولم يدرك أحداً من الصحابة إلا سهل بن سعد ومن في طبقته“ ۱۲ مرتب۔

۴۔ کما فی الباب ۱۲ م

۵۔ امام شافعی حضرت جابر کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقرب كذا نقل الترمذی فی الباب۔“

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شيخنا: والأحسن حديث أبي قتادة وهو حديث الصحيحين أقول: وقد علمتُ حال إسناده وما فيه من الغم من فكيف يكون أحسن؟ والله أعلم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب المناسک، باب لحم الصيد للمحرم۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۶) إذا أُنشِرَ المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ م

۷۔ چنانچہ صاحب بذل المجہود فرماتے ہیں: ”وهذا إيؤيد الحنفية فلفظة ”أو“، الواقعة ههنا بمعنى ”إلا أن“ استثناء من المفهوم المتقدم، فإن قوله ”ما لم تصيدوه“ بمعنى الاستثناء، فكأنه قال: ”لحم الصيد لكم في الإحرام حلال إلا أن تصيدوه إلا أن يصاد لكم“ فيكون الاستثناء الثاني من مفهوم الاستثناء الأول۔“

بذل المجہود فی حدی ابی داؤد (ج ۹ ص ۹۱) باب لحم الصيد للمحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سبذرائع کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح صعب بن جثامہ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہیں تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”أَوْ يُصَدِّ بِإِعَانَتِكُمْ أَوْ إِشَارَتِكُمْ أَوْ دَلَالَتِكُمْ“۔ واللہ اعلم

قوله: مع أصحاب له محرمين وهو غير محرم“ شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد أشكل ذلك على الحنفية والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ سب سے بہتر جواب طحاویؒ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں ”بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حلال الخ“

۱۔ والجواب الخامس: ”أن اللام (في يصدكم) ليس في معنى ”لأجلكم“ بل هي للتوكيد كما في قوله: بعث له ثوباً، واشترى له لحماً، وإذا احتمل كلا الوجهين لم يمتحجج في الحمل على الوجه الأول“ معارف السنن ج ۶ ص ۳۶۲ (۱۲ م)

۲۔ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”وقال القشيري في الجواب عن عدم إحرار أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مُريدًا للحج، أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، ونزع المنذري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوي غزو المدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صاحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمر: يقلل إن أبا قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخرجهم لم يكن واحداً“ عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۷۱) باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۳۳) باب الصيد يذبحه الحلال في الحلال للمحرم أن يأكل منه أم لا؟ ۱۲ م
۴۔ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلت: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه - عمدة (ج ۱ ص ۱۷۱)

۵۔ اور عماد بنوریؒ حماد بن عمارؒ فرماتے ہیں: وهذا أقوى من كل ما قيل في حل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث معارف (ج ۶ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي صَيْدِ الْبَحْرِ الْمَحْرَمِ

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ فَاسْتَقْبَلَنَا رَجُلٌ مِنْ جَرَادٍ، فَجَعَلَنَا نَضْرِبُهُ بِسَيَاطِنَا وَعَصِيَّتِنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّهُ فَإِنَّهُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ. سمندری شکار محرم کے لئے بنصرہ قرآنی جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابو سعیدؓ صخریٰ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البحر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے۔ ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے لَمَّا رَأَى خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ، نِيْزَ مَوْطَا إِمَامَ مَالِكٍ هِيَ فِي مِثْلِ حَضْرَتِ عُمَرَؓ كَيْفَ أَوَّلَ أَثَرِ فِي أَطْعَمَ

لَهُ الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ (ج ۱ ص ۲۵۶) بَابُ الْجَرَادِ لِلْمَحْرَمِ وَابْنُ مَاجَهَ فِي سُنَنِهِ (ص ۲۳۲)

أَبْوَابُ الصَّيْدِ، بَابُ صَيْدِ الْحَيْتَانِ وَالْجَرَادِ ۱۲ م

۱۲ أُلْجِلَ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغَنَاءِ (سورة مائدہ آیت ۹۷) ۱۲ م

۱۲ ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ، کعب الجار اور عروہ بن زبیر کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام احمدؓ سے بھی اس بار میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک

یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۵۰۵) باب الفدیہ و جزاء الصید، الفضل الخامس ۱۲ م

۱۲ دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۵۰۹ و ۵۰۸) ۱۲ م

۱۵ مؤطا امام مالک (ص ۵۰۵) فدیۃ من أصاب شیئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے

”عن یحییٰ بن سعید أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب سألہ عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال عمر لكعب: تعال

حتى نعلم فقال لكعب: درهم، فقال عمر: إنك لتجد الدراهم، لقمرة خیر من جرادة“ بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

قبضة من طعام“ کے الفاظ آتے ہیں، امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی ”فیہا (فی الجراد) قبضة من طعام“ کی روایت نقل کی ہے۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص^۲ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابوالمہزمؒ یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر میں سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کر لیا ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۸) ۱۔ مؤطا امام مالک (ص ۴۴) فذیۃ من أصاب شیئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے ”عن زید بن أسلم أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال يا أمیر المؤمنین انی أصبت جرادات بسوطی وأنا محرم، فقال له عمر: أطعم قبضة من طعام“ ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں ”وأما (أثر) ابن عباسؓ فرواه الشافعی والبیہقی من طریق القاسم بن محمد قال: كنت عند ابن عباس فسأله رجل عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال ابن عباس: فیہا قبضة من طعام، ورواه سعید بن منصور من هذا الوجه وسنده صحیح“ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے ”عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم یصیب الجراد، فقال: تمرۃ خیر من جرادة (ج ۴ ص ۴) فی المحرم یقتل الجراد

مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے ”أد فی ما یصیبہ المحرم الجراد، ولیس فیما دونها جزاء، وفیہا تمرۃ“ (ج ۴ ص ۴، رقم غ ۸۲۵) باب المہر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لاکما نقلہ ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا ہو حافظؒ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبداللہ باریؒ کہتے ہیں ”کان ابن عمر یقول: فی الجراد قبضة من طعام“ اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابوسلمہ ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”أنہ حکم فی الجراد بتمرۃ“ التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عنہ ۳۔ ابوالمہزمؒ بتشدید الزاء المكسورة، التیمی، البصری، اسمہ یزید، وقیل: عبد الرحمن بن سفیان، متروک، من الثالثة (الطبقة الوسطی من التابعین) — تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴، رقم غ ۱۵۱)

حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ضعیف، وهو بکنیتہ أشهر، روى عنه شعبۃ ثم تركه، روى عنه حسین المعلم وعبد الوارث وجماعة، ضعفه ابن معین، وقال النسائی متروک، قال ابن عدی: ما یرویه غیر محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبۃ یقول: رأیت أبا المہزمؒ ولویعطی درهماً لو وضع حدیثاً وقال أيضاً سمعت شعبۃ یقول: کان أبو المہزمؒ مطروحاً فی مسجد ثابت، لو أعطاه انسان فلساً لحدّثه سبعین حدیثاً — هذا ملخص ما فی میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴۲، رقم غ ۹۶) ۱۲ مرتب

کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔
نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپ کے فرمان ”فإنه من صيد البحر“ کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حیث یحل میتة ولا یحتاج الی الذبح، قالہ علی القاریؒ۔

واضح رہے کہ حدیث باب میں لفظ ”رَجُلٌ“ بکسر الراء و سکون الجیم ہے، وهو من الجراد کا لجامۃ الکثیرۃ من الناس۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الضبع یصیدہا المحرم

”عن ابن ابي عمير قال: قلت لجابر: الضبع، أصيد؟ قال: نعم، قال: قلت: آكلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم، ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں ”کفتار“ اور اردو میں ”سہنڈار“ یا ”بجو“ کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہو اور اسے محرم قتل کر دے تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اُسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے۔ جو زیادہ سے زیادہ

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”قال العلماء: إن ماعده من صيد البحر لأنه يشبه صيد البحر من حيث ميتة ولما قيل من أن الجراد يتولد من الحيتان كالديدان، ولا يجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله قيمته اھـ ولا یصح التفریع كما لا یخفی علی الثانی

النبۃ ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایت باب کے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صح حدیث ابی داؤد والترمذی المذكور سابقاً کان ینبغی أن یجمع بین الأحادیث بأن الجراد علی نوعین بحری و بترت، فیعمل فی كل منهما بحکمہ

مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۵ ص ۲۸۹) باب المحرم یجتنب الصيد، الفصل الثانی ۱۲ مرتب
۱۔ ۱۲ ما فی مجمع البحار (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

۲۔ ۱۲ لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستہ غیر الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۰۷، رقم ۱۵۰) أقول: أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۸۸، کتاب الصيد والذباح

الضبع) وابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۳۳، ابواب الصيد، باب الضبع) بتغییر یسیر فی اللفظ ۱۲ مرتب
۳۔ البتہ امام شافعی کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۸۸) فصل واما بیان انواعہ ۱۲ مرتب

ایک بھری ہوگی۔ حدیث باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

ضبیع کی حلت و حرمت | حدیث باب میں ”قلت: آكلها؟ قال: نعم“ سے ضبیع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو ”کتاب الاطعمہ“ کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبیع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں ”کل ذی ناب من السباع“ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں ضبیع بھی داخل ہے۔

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۲۷۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ چند روایات درج ذیل ہیں :

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذی ناب من السباع فأكله حرام۔

(۲) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذی ناب من السباع وعن كل ذی مخلب

من الطير۔

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۷۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل

ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الوليد قال: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فأتت اليهود، فشكوا

أن الناس قد أسرعوا إلى حطائهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا لايجل أموال المعاهدين

إلا بحقها، وحرام عليكم الحمير الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذی ناب من السباع وكل ذی مخلب من الطير

سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الاطعمة باب ما جاء في اكل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذی ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۱۷۷) کتاب الذبايح والصيد والتسمية، باب اكل كل ذی ناب من السباع

وصحیح مسلم (ج ۲ صفحہ ۱۷۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل ذی ناب من السباع۔ و سنن ابی داؤد

(ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الاطعمة، باب ما جاء في اكل السباع۔ و سنن نسائی (ج ۲ صفحہ ۱۹۷) کتاب الصيد والذبايح

باب تحريم اكل السباع۔ و سنن ترمذی (ج ۱ صفحہ ۱۷۷) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذی ناب و ذی مخلب

و سنن ابن ماجه (ج ۲ صفحہ ۲۲۲) أبواب الصيد، باب اكل كل ذی ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ ص ۱۱۳ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزيمة بن جابر کی مرفوع حدیث ہے ”أَوْ يَأْكُلُ الضَّبْعَ أَحَدًا؟“ یہ حدیث اگرچہ عبد الکریم بن ابی النخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ”تحریم کل ذی ناب“ والی بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نہیة وعن کل ذی مجثمہ وعن کل ذی ناب من السباع“ رواہ احمد والبخاری باختصار والطبرانی فی الکبیر، و قال البزار: أسناده حسن۔

(۶) عن أبي أمية قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاها، فأمر منادياً، فنادى إن الجنة لا فحل لعاص، ألا وإن اللحم لأهلية حرام وكل ذی ناب أو قال کل ذی ظفر، وفي رواية: وكل سبع ذی ظفر أو ناب۔ رواه الطبرانی فی الکبیر فی حدیث طویل تقدّم فی الجائز وفيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات۔

مؤخر الذکر دونوں روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۹۰) کتاب الصيد والذبايح، باب في كل ذی ناب أو ظفر وما نهى عنه ۱۲ رشيد اشرف عفی عنه
اس بات کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”عبد الرزاق عن الثوري عن سهيل بن أبي صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضبع، فنهاه، فقال له: فإن قومك يأكلونها۔ أو نحو هذا۔ قال: إن قومي لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إليّ، فقلت لسفيان: فأين ما جاء عن ابن عمر وعلى وغيرهما؟ فقال: أليس قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أكل ذی ناب من السباع، فتركها أحب إليّ قال: وبه يأخذ عبد الرزاق“ (ج ۴ ص ۵۱۴، رقم ۸۶۸۴) کتاب المناسك، باب الضبع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے ”عن حبان بن جزة عن أخيه خزيمة بن جزة قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضبع، فقال: أو يأكل الضبع أحد؟ وسألته عن أكل الذئب، فقال ويأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص ۹) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الضبع۔ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے ”عن خزيمة بن جزة قال: قلت يا رسول الله! ما تقول في الضبع، قال: ومن يأكل الضبع؟“ (۲۳۳) أبواب الصيد باب الضبع ۱۲ مرتب

۲۔ عبد الکریم بن ابی النخارق: بضم الميم وبالخاء المعجمة، أبو أمية المعلم البصري، نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف المز۔ تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۵۱، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۹۹) باب النهی عن البول قائماً کے تحت کلام گزر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۴، رقم ۱۵۴۴) و تهذيب التهذيب (ج ۶ ص ۲۴ تا ۲۴۹)

احادیث اس کی مؤید ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فتنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ کبھی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کر کے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازم کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیث باب کو اصح قرار دیا ہے، بہر کیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے۔
دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ ”عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضبیع، فقال: هو صید، ویجعل فیہ كبش إذا صاده المحرم“

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبیع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر سائماً اکل والا حصہ بڑھا دیا۔
۱۵ اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں ”ضبیع“ کی صراحت نہایت موجود ہے ”فہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضب والضبیع وعن الکلب وكسب الحجام ومهر البغی (الدودق) كنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) کتاب المعیشتہ، الضب ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الاطعمۃ، باب فی اکل الضبیع ۱۲ م

۱۸ علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: ”والصید: ما جمع ثلاثة اشياء وهو أن يكون مباحاً أكله، لا مالک له، ممتنعاً الغنی (ج ۳ ص ۵) باب الفدیۃ وجزاء الصید الفصل الرابع۔

معلوم ہو کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیث باب میں ”ضبیع“ کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحت ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ ”صید“ کیوجہ سے ضبیع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے

صید الملوک أرا نب و ثغالب وإذا رکت فصیدی الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ مرتب عنہ

نیز حافظ مار دینی فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نقل حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقافت کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیث باب سنہ انہی سے مروی ہے اور کل ذی ناب من السباع“ والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکة

عن ابن عمر قال: اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکہ بفتح“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما ترجمہ الترمذی لیکن دو وجوہ سے اسے قبول کر لیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیث ضعیف بھی مقبول

لہ عبد الرحمن بن عبد اللہ بن ابی عمار لکنہ ما علمت بہ بأساً۔ میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۹۵، رقم ۱۲۱۴) ۲۱۲

لہ قال الحافظ علاء الدین الترمذی فی ”الجرہ النقی“ (۲ - ۲۲۵): حدیث النہی عن کل ذی ناب من السباع صحیح ثابت مشہور مروی عن عدۃ طرق، فلا تعارض بہ حدیث ”الضبع صید“ لآئہ انفرد بہ عبد الرحمن بن ابی عمار، ولس ہو بمشہور بنقل العلم، ولا ممن یحتج بہ إذا خالفہ من ہوا ثبت منہ، کذا قال صاحب التمهید“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

لہ لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ غیر الترمذی - قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸) رقم ۱۵۲، ۱۲ مرتب

لہ ہی موضع بمکة، وقیل: واد دفن بہ عبد اللہ بن عمر، وهو ایضاً ما أقطعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عظیم بن الحارث - مجمع بحار الانوار (ج ۴ ص ۱۰۱) ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وعبد الرحمن بن زید بن أسلم ضعیف فی الحدیث، ضعفہ أحمد بن حنبل وعلی بن المدینی وغیرہما ولا نعرف ہذا الحدیث مرفوعاً إلا من حدیثہ - ۱۲ مرتب

لہ تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیث ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) میں ”احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد“ کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے ”الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة“ للعلامة اللكنوي (ص ۵۲ و ۵۳) نیز دیکھئے ”التعليقات

الحافلة على الاجوبة الفاضلة“ للشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ص ۲۲۸ تا ۲۳۸) ۱۲ مرتب

ہوتی ہے۔ لیکن اس دو سقّہ قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیث ضعیف | علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں اور حافظ سخاویؒ نے ”القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع“ میں حافظ

ابن حجرؒ سے منقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

① اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من الفرد من الکذّابین والمتّهمین بالکذب ومن فحش غلطہ۔

② اس کا مضمون شریعت کے اصول ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج ما یختص بحیث لا یكون له أصل أصلاً

③ أن لا یعتقد عند العمل به ثبوته، بل یعتقد الاحتیاط، لئلا ینسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما لم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب ”الاجوبۃ الفاضلہ“ میں موجود ہے۔

باب ملجاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبد اللہ: أیرفع الرجل یدیه إذا رأى البیت؟ فقال: حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ۔ بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعدّد

لہ لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیر بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیث باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلہ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہو جاتا ہے ”عن نافع قال: کان ابن عمر إذا دخل أد فی الحرم امسک عن التلبیۃ، ثم بیّت بدی طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔“

امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الاغتسال عند دخول مکّۃ“ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب المناسک ۱۲ مرتب

لہ دیکھئے (ص ۳۶ تا ۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

لہ ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی ”فلکنا نفعلہ“ (بغیر ہمزۃ الاستفہام)

جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۶، رقم ۱۴۳، الباب الحادی عشر فی دخول مکّۃ والنزول بہا) میں بھی ترمذی باقی حاشیہ ص پر

آثار و روایات سے ثابت ہے، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہے ”ان عمر کان اذا نظر الى البيت قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحيتنا ربنا بالسلام“ ذکرہ الحافظ فی التلخیص وسکت علیہ، چنانچہ اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے توفہر مایا ہے کہ ”ولست أكره رفع اليدين عند رؤية البيت ولا استحبة ولكن عند حسن“ خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں، امام طحاوی نے ترک رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۷) کے متن میں ”أفكنا نفعله“ (بہمزۃ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أفكنا نفعله: الهمزة للإنكار سنن ترمذی کے حاشیہ ”نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص ۱۳۵، حاشیہ ۷) میں لکھا ہے ”قوله: فكنا نفعله: الهمزة للإنكار“۔ ملا علی قاری نے بھی ”أفكنا نفعله“ کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۳۱۸) باب دخول مكة والطواف، الفصل الثاني۔ بہر حال اگر روایت ہمزۃ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔ نسائی اور ابوداؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں ”سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل يرى البيت أيدفع يديه؟ قال: ما كنت أظن أن أحدا يفعل هذا إلا اليهود، حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن نفعله“ (ج ۲ ص ۳۲۷) کتاب مناسك الحج ترك رفع اليدين عند رؤية البيت) اور ابوداؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت يرفع يديه؟ فقال: ما كنت أرى أحدا يفعل هذا إلا اليهود قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن يفعل“ (ج ۱ ص ۲۵۵، كتاب المناسك، باب في رفع اليد إذا رأى البيت) ۱۲ مرتب عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) ۱۷ دیکھئے التلخیص المسیر (ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)، باب دخول مكة وبقية أعمال الحج إلى آخرها) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵)، باب ما يقول إذا نظر إلى البيت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۳۲)، الدعاء عند رؤية البيت) ۱۲ مرتب

۱۷ (ج ۲ ص ۲۲۲) باب دخول مكة الخ ۱۲ م

۱۷ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۷) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”ليس في رفع اليدين عند رؤية البيت شيء فلا أكرهه ولا أستحبّه“ تلخیص (ج ۲ ص ۲۲۲) باب دخول مكة الخ ۱۲ مرتب ۱۷ یعنی ”عن جابر بن عبد الله أنه سئل عن رفع الأيدي عند البيت فقال: ذلك شيء يفعل اليهود، قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفعل ذلك“۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۳۲) باب رفع اليدين عند رؤية البيت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمامؒ اور ملا علی قاریؒ کا بھی نام لیا ہے۔

قائلین استحباب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ترفع الایدی فی الصلاة، وإذا رأى البيت، وعلى الصفا والمروة“ البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریج سے مرسل روایت کیا ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال: اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة، وزد من شرفه وكرمه مقن حجه واعتقر تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وتبراً“۔ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہ راست

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۳۲) ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴۷) باب الإحرام ۱۲ م

۳۔ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۱۸) باب دخول مكة والوقوف - الفصل الثاني ۱۲ م

نکہ دیکھئے مسند الامام الشافعی بترتیب الشیخ محمد عبد السندی (ج ۳ ص ۳۳۹، رقم ۸۷۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مكة إلى فراغهم من مناسكهم - پوری روایت اور سند اس طرح ہے :

”أخبرنا سعيد بن سالم عن ابن جريج قال: حَدَّثْتُ عَنْ مُقْسِمٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ”تَرْفَعُ الْأَيْدِي فِي الصَّلَاةِ وَإِذَا رَأَى الْبَيْتَ، وَ عَلَى الصَّافَا وَالْمَرْوَةِ، وَعَشِيَّةَ عَرَفَةَ، وَالْجَمْعِ، وَعِنْدَ الْجَمْعَيْنِ وَعَلَى الْمَيْتِ“ ۱۲ مرتب

۵۔ حافظ لکھتے ہیں : سعید بن سالم القداح، أبو عثمان المكي، أصله من خراسان أو الكوفة صدوق يهيم، رُوى بالإرجاء، وكان فقيهاً من كبار التاسعة“۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۹، رقم ۱۷۲)

ان کے بارے میں جارحین و معتدلين کے اقوال کے لئے دیکھئے ”میزان الاعتدال فی نقد الرجال“ (ج ۲

ص ۱۳۹، رقم ۳۱۸۶) ۱۲ مرتب

۶۔ مسند الامام الشافعی (ج ۳ ص ۳۳۹، رقم ۸۷۷) ۱۲ م

نکہ المعضل ہو : ما سقط من اسناده اثنان فأكثر على التوالي - تیسیر مسطرح الحديث للكتور محمود السليمان (ص ۷۷) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبار مکہ" میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال: حدثت عن مكحول أنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى البيت رفع يديه فقال: اللهم زد هذا البيت تشريقاً لله" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا۔
انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث بابؓ کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم على النافي" واللہ اعلم

باب جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ماسواها

عن أبي الطفيل قال: كنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلا استلمه فقال له ابن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يستلم إلا الحجر الأسود والركن اليماني. حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجر اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

لہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۴۹) ما یقال عند النظر إلى الكعبة ۱۲ مرتب

لہ ایک ابن جریجؓ اور مکحولؓ کے درمیان، دوسرا مکحولؓ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م
لہ یعنی "سئل جابر بن عبد الله: أيرفع الرجل يديه إذا رأى البيت؟ فقال حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكنّا نفعله" ۱۲ م

لہ ملا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبت رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ترجیح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولى الجمع بينهما بأن يحمل الاثبات على أول رؤية والنفى على كل مرة" مرقاة شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۱۵) باب دخول مكة والطوان ۱۲ مرتب

لہ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۱۵) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين - ومسلم ج ۱

ص ۲۱۵) باب استحباب استلام الركنين اليمانيين في الطوان دون الركنين الآخرين ۱۲ م
لہ وهو الذي في ركن الكعبة القريب بباب البيت من جانب الشرق ويقال له الركن الأسود، ارتفاعه من الأرض ذراعان وثلاث أذراع، وقال الأزهري: ارتفاعه من الأرض ثلاثة أذرع إلا سبع أصابع - عمدة القاري

(ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذكر في الحجر الأسود ۱۲ مرتب

لہ حجر اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کر کے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے۔ لیکن رکنِ یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقع مل جائے فہما، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکنِ یمانی کی تقبیل ثابت نہیں ہے۔ البتہ امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں ایک روایت حضرت مجاہدؒ سے مرسل نقل کی ہے کہ ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمدؒ سے رکنِ یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے۔“

نیز امام ازرقیؒ نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام

۱۔ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وہو قول ابن عمر و ابن عباس و ابی ہریرۃ و ابی سعید و جابر و عطاء بن ابی رباح و ابن ابی ملیکۃ و عکرمۃ بن خالد و سعید بن جبیر و عجاہد و عمرو بن دینار۔

البتہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقع نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) باب ما ذکر فی الحجر الاسود ۱۲ مرتب ۱۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر الیہ الا رواۃ عن محمد، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھیے منہ الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۲۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳) تقبیل الرکن الیمانی ووضع الخدّ علیہ ۱۲ م

۴۔ چنانچہ صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں: ”وأما الیمانی فیستحبّ ان یتلمہ ولا یقبلہ، وعند محمد ہوسنّۃ، و تقبیلہ مثل الحجر الاسود“ (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ”ثنا محمد بن مخلد نا الرماذی نا یحیی بن ابی بکیر نا اسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ہرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ“ (ج ۲ ص ۲۹) باب المواقیت رقم ۲۲۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے

دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے ”علی الرکن الیمانی ملکان موکلان یؤمنان علی دعاء من یتبعهما وإن علی الأسود مالا یحصى“ رواہ الأذرقی، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال -
فائدہ ”اخبار مکہ“ کے مؤلف امام ابوالولید اُزرقیؒ امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں۔ اخبار مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں، ان کے دادا احمد بن محمد الاذرقیؒ ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں۔

۱۱ مثلاً ”عن مجاہد قال : من وضع یدہ علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب لہ“
 ”عن مجاہد قال : ما من انسان یضع یدہ علی الرکن الیمانی و یدعو الا استجیب لہ“
 اخبار مکہ وما جاء فیہا من الآثار (ج ۱ ص ۳۳۹) استلام الرکن الیمانی و فضلہ۔
 یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکن یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں مجاہد میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب

۱۲ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۴۱) باب ما یقال من الکلام بین الرکن الاسود والیمانی ۱۲ مرتب
 ۱۳ ابن السیم صاحب ”الفہرست“ نے ان کا نام و نسب اس طرح بیان کیا ہے :
 ”الأزرقی واسمہ محمد بن عبد اللہ بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبہ بن الأزرق“ مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

۱۴ اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ولادت ۲۵۶ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمہ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۳) اور صاحب اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسسیؒ ۲۱۲ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنون ۲۲۳ھ میں، اندراج قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی کما ینظر من کلام صاحب ”العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین“ دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب معنی عنہ
 ۱۵ چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں : محمد بن عبد اللہ ابوالولید الأذرقی المسکی مؤلف ”اخبار مکہ“ حدث فیہ عن جماعة، منهم جدہ ابوالولید أحمد بن محمد الأذرقی ”مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۲) مرتب

۱۶ حوالہ بالا ۱۲

۱۷ وفی التہذیب : قال الحاکم أبو عبد اللہ فی تاریخ نيسابور : من سمع منہ البخاری بمکة ابوالولید احمد بن محمد الأذرقی - مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص ۳) ۱۲ مرتب (باقی حاشیہ ص پر)

باب ماجاء فی الصلاة بعد العصر وبعد الصبح فی الطواف لمن يطوف

”عن جابر بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف:

لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار“ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں وقتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل | حنفیہ کا پہلا استدلال احادیثِ النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنی متواتر ہیں اور مطلق ہیں۔

۱۔ مثلاً دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۹) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل **وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْثَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا**۔ ”حدثنا احمد بن محمد المكي قال سمعت ابراهيم بن سعد“ ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۲۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱) کتاب المناسك، باب الطواف بعد العصر والنسائي (ج ۲ ص ۳۵۲) کتاب مناسك الحج، إباحة الطواف في كل الاوقات۔ وابن ماجه (ص ۱۸۷) أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب

۳۔ عطاء، طاووس، قاسم، عروة بن الزبير اور امام اسحق کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدة القاری ج ۹ ص ۲۷۱) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۴۔ حضرت سعید بن جبیر، حسن بصری، مجاہد، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک بھی یہی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۷۱) ۱۲ م

۵۔ کہ ان روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۲ و ۸۳) کتاب مواقيت الصلوة، باب الصلوة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس و باب لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس و باب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۷) باب من رخص فيهما اذا كانت الشمس مرتفعة۔ سنن نسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) النہی عن الصلاة بعد الصبح، والنہی عن الصلاة بعد العصر۔ سنن ابن ماجه (ص ۸۸) باب النہی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے ”عن حمید بن عبد الرحمن بن عوف أن عبد الرحمن بن عبد القاری أخبره أنه طاف بالبيت مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح، فلما قضى عمر طوافه نظر فلم ير الشمس، فركب حتى أناخ بذي طوى، فصلّى ركعتين“
 تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی ہے ”لم نكن نطوف بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب“
 چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے ”أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع فصل لكل أسبوع ركعتين“

۱۵ اللفظ للموطا (ص ۳۸) کتاب الحج، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطواف، وأخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً (ج ۱ ص ۲۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذي أيضاً في الباب تعليقاً حافظ فرماتے ہیں: وقد روينا به علوفی أمالی ابن مندة من طريق سفيان ولفظه ”ان عمر طاف بعد الصبح سبعمائة خرج إلى المدينة فلما كانت بذي طوى وطلعت الشمس صلى ركعتين“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۱۶ اس روایت کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں ”وروی أحمد في مسنده بسند صحيح من حديث أبي الزبير عن جابر“ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر اور حافظ فرماتے ہیں: وروی أحمد بسناد حسن عن أبي الزبير عن جابر“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹)۔ علامہ ہبشیؒ اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”رواه أحمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حسنوا حديثه“ مجمع الزوائد (ج ۲۵ ص ۲۴) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب
 ۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو بسم اللہ الرحمن الرحیم، فی قوله تعالى: فَصِيَا مَثَلَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ“ سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے ”تم الجزء الثالث من الكتاب لمصنف والمجد لله وحده“ ویتلوہ کتاب الحج أوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج“

البتہ حافظ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء عن عائشة“ کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور اگے فرماتے ہیں ”وهذا إسناد حسن، فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹، ۳۰) مرتب عفی عنہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کے اثر سے ہے ”اِنَّه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتى طلعت الشمس“۔
 چھٹا استدلال صحیح بخاریؒ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے ”اَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَهُوَ بِمَكَّةَ وَأَرَادَ الْخُرُوجَ وَلَمْ تَكُنْ أُمُّ سَلَمَةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَأَرَادَتْ الْخُرُوجَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ لِلصُّبْحِ فَطُوفِي عَلَى بَعِيرِكَ وَالنَّاسُ يَصَلُّونَ، فَفَعَلْتَ ذَلِكَ وَلَمْ تَصَلِّ حَتَّى خَرَجْتَ“ یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتیں حرم میں نہ پڑھنا بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”أَيَّةُ سَاعَةٍ“ سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبدمناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبدمناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہہ نہیں ہے۔
 حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الطواف عریانا

عن زید بن أشع قال: سألتُ عليًّا بأبي شئٍ بعثت به قال: بأربع، لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ولا يطوف بالبيت عريان“ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ

۱۔ علامہ عینیؒ نے یہ روایت سنن سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۶۹)
 باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۲) باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد ۱۲ م

۳۔ دیکھئے ”الکوکب الدرر“ (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۲ تا ۲۲۵) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ۱۲ م
 ۵۔ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائلِ عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورۃ برات میں نازل شدہ احکام کا اعلان کریں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا۔

زید بن اُثیم نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک ”ولا یطوف بالبيت عریان ہے“، روایت کا یہی حصہ ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے۔ حدیثِ باب میں اسی سے روکا جا رہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی ”وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَلَمْ يَذْكُرُوا أَنَّهُمْ إِذْ يُبَيِّنُ أَدْمُ خُذُوا مِنْ يَنْبَتِكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت شرط ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اگر اس نے کشف عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

۱۔ دیکھیے عمدة القاری (۱/۲۵۵) باب لا یطوف بالبيت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھیے معارف القرآن (۳/۵۳۴ تا ۵۴۳) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَلَمْ يَذْكُرُوا أَنَّهُمْ إِذْ يُبَيِّنُ أَدْمُ“ (سورۃ اعراف آیت

۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ - م

۴۔ سورۃ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ - م

۵۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (۲/۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں :

”قال شيخنا رحمه الله : فإن قيل : إن ستر العورة فرض في نفسه ، فكيف يكون واجبا للحج ؟

قلت : لا منافاة بينهما ، فإنه قد يكون الشيء فرضاً في نفسه ، وواجباً لغيره اهـ . يعني انه اجتمع هناك امران :

فرض و واجب ، فمن طاف عرياناً ارتكب كبيرتين : ترك الفرض وترك الواجب “ ۱۲ مرتب

۶۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۳۴۰) باب ذکر الحج ، ودخول مكة ، مسألة :

قال : ويكون طاهراً في ثياب طاهرة - نیز دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب لا یطوف بالبيت عریان ۱۲ مرتب

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ

عن بلال : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة . قال ابن عباس لم يصل و لكنّه كثر " یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت بلال کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے۔ جمہور نے حضرت بلالؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت بلالؓ کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت نافی، والمثبت مقدم علی النافی۔

دوسرے حضرت بلالؓ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے، ایک حضرت بلالؓ، دوسرے حضرت اسامہ بن زیدؓ اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہؓ، حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہ تھے

۱۔ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي -

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۲۔ جیسا کہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھیے (ج ۱ ص ۲۲۸) باب استحباب دخول الکعبۃ وقال البیهقی : وهذا الدخول فی حجتہ، وذكر ابن حبان دخوله صلى الله عليه وسلم البيت مرتين في الفتح وفي حجة الوداع، معارف السنن (ج ۶ ص ۴۰۴ و ص ۴۰۵) ۱۲ مرتب

۳۔ بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البيت فكبر في نواحيه ولم يصل فيه " (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب المناسک، باب من کثر فی نواحي الکعبۃ

اور حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں مروی ہے : " أن النبي صلى الله عليه وسلم قام في الكعبة فسبح وكبر ودعا واستغفر ولم يركع ولم يسجد " (قال الهيثمي) رواه احمد والطبرانی في الكبير بخبره ورجاله رجال الصحيح " مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۹۳) باب الصلوة في الكعبة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت هو وأسماء ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة " الخ (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب المناسک، باب اغلاق البيت ويصل في أي نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں
أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعاني نواحيه كلها ولم
يصل فيه حتى خرج « اور حضرت اسامہؓ آپ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے
تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلالؓ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہؓ
اور حضرت عثمان ابن طلحہؓ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا، اس لئے
اندھیرا سخت تھا اور سچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہؓ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے
نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسند ابو داؤد و طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

۱۷ (ج ۱ ص ۲۹) باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوة فيها ۱۲ م
۱۸ چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأغلقوا عليهم الباب“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱)
باب إغلاق البيت، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) باب استحباب دخول الكعبة ۱۲ مرتب

۱۹ عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين.... رواه احمد والطبرانی
في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۹) باب ثالث في الصلاة في الكعبة
علامہ نزوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وأما نفى أسامة فسيبهم أنهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب اشتغلوا بالدعاء،
فرأى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه
وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فرأه بلال لقربه ولم يره أسامة
لبعدته واشتغاله بالدعاء، وكانت صلاة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله
بالدعاء، وجازله نفىها عملاً بظنهم وأما بلال فحققها فأخبر بها. والله اعلم - شرح نزوی علی صحیح مسلم
(ج ۱ ص ۲۸) باب استحباب دخول الكعبة.

وزاد المحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۳۷) ، باب من كبر في نواحي الكعبة) : ولأن بإغلاق

الباب تكون الظلة مع احتمال أن يحجب عنه بعض الأعمدة ، فنفاها عملاً بظنهم ۱۲ مرتب علی عنہ

حضرت اسامہ بن زید کو پانی لانے کا حکم دیا لہذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو۔

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ، وكان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی۔"

۱۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں :

وقال المحب الطبري: يحتمل ان يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله للحاجة، فلم يشهد صلواته انتهى ويشهد له ما رواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن ابن أبي ذئب عن عبد الرحمن بن مهران عن غير مولى ابن عباس عن أسامة قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة فرأى صوراً فدعا عبدو من ماء فأثبته به فضرب به الصور، فهذا الإسناد جيد، قال القرطبي: فلعله استصحب النفي لسرعة عوده انتهى" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۵) باب من کبر فی نواحی الکعبة

لیکن اس دوسرے جواب پر یہ شکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی "عدم صلوة" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے وقت وہ بھی آپ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبره أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم وأن النبي صلى الله عليه وسلم يصل في الكعبة ولكنه لما خرج فنزل ركع ركعتين عند باب البيت، رواه احمد وروى الطبراني معناه في الكبير، ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب الصلوة في الكعبة معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ "عدم صلوة" کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا فرمائیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتب

۱۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۸) باب استحباب دخول الکعبة اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ" الخ (ج ۱ ص ۱۲) کتاب الصلوة، باب الصلوة بین السور فی غیر جماعۃ ۱۲ مرتب

زرقانی اور حضرت شاہ صاحب کی رائے میں روایات کو تعدد واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔
اسی بنا پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

سہ قال الشيخ البهري رحمه الله :

”قال شيخنا رحمه الله : وكان من الممكن ان يوفق بين روايتي الإثبات والنفي بالمحل على تعدد

الواقعتين، ولكن المحدثين لم يتوجهوا إليه ومالوا إلى الترجيح

قال الراقم : ولكن قال الزرقاني : أو أنه دخل البيت مرتين، صلى في أحدهما ولم يصل في الآخر
قال المصنف ثم ذكر الزرقاني بعد بحث : فلا يمتنع أنه دخل عام الفتح مرتين، ويكون المراد بالوحدة التي
في خبر ابن عيينة وحدة السفر لا الدخول، وعند دارقطنی من طريق ضعيفة ما يشهد لهذا الجمع اه
معارف السنن (ج ۶ ص ۴۰۸ و ۴۰۹)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے :

”حدثنا الحسين بن اسماعيل ثنا عيسى بن أبي حبيب الصفاري ثنا يحيى بن أبي بكير عن عبد الغفار بن القاسم،
حدثني حبيب بن أبي ثابت حدثني سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
البيت، فصلى بين السارين، ثم خرج فصلى بين الباب والحجر ركعتين، ثم قال : هذه القبلة، ثم دخل
مرة أخرى فقام فيه يدعو ثم خرج ولم يصل“.

صاحب ”التعليق المغني“ اس کے تحت لکھتے ہیں : ”قال البيهقي : هذه الرواية إن صحت ففيه دلالة

على أنه عليه السلام دخل البيت مرتين فصلى مرة وترك مرة إلا أن في ثبوت الحديث نظراً“

سنن دارقطنی مع التعليق المغني (ج ۲ ص ۵) کتاب الصلوة، باب صلوة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباس کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵، رقم ۳) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کی بھی ایک روایت مروی ہے جس سے تعدد واقعات کا پتہ چلتا ہے :

”حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا وهب بن بقية ثنا خالد، عن ابن أبي ليلى عن عكرمة بن خالد

عن يحيى بن جعدة عن عبد الله بن عمر قال : دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت ثم خرج وبلال خلفه،
فقلت لبلال : هل صلى ؟ قال : لا، قال : فلما كان الغد دخل نسأت بلالاً هل صلى ؟ قال : نعم، صلى
ركعتين، استقبل الجماعة وجعل السارية عن عيينة“

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب ”التعليق المغني“ اس کے تحت لکھتے ہیں : ”قال السهيلي في الروض الأنف:

سند حسن“ اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعدد واقعات والی صورت تقریباً متعین ہو جاتی ہے۔

والله اعلم ۱۲ رشید اشرفی عفی عنہ

استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استبدال لازم آتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیث باب اور وجعلت لی الارض مسجد او طہوراً^{۱۲} سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استبدال ہوتا ہے لیکن اپنے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

لو لا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين“

۱۔ وقال به بعض المالكية والظاهرية والطبري - فتح الباري (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت ويصلى في أي نواحي البيت شاء ۱۲ م

۲۔ فی روایۃ جابر بن عبد اللہ، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۷) کتاب التیم، قبیل باب إذا لم یجد ماءً ولا تراباً ۱۲ م
۳۔ کما بین الترمذی فی الباب، وقال الحافظ: ”وقال المازری: المشهور في المذهب منع صلاة الفرض داخلها وجوب الاعادة، وعن ابن عبد الحكم الإجزاء، وصححه ابن عبيد البر وابن العربي، وعن ابن جبيب يعيد أبداً، وعن أصبغ إن كان متعمداً، وأطلق الترمذی عن مالك جواز النوافل، وقيدته بعض اصحابه بغير الرواتب وما تشتر فيه الجماعة، وفي شرح العمدة لابن دقيق العيد: كره مالك الفرض أو منعه، فكانه أشار إلى اختلاف النقل عنه في ذلك“ فتح الباري (ج ۳ ص ۳۴۷) باب إغلاق البيت ويصلى في أي نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

۴۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱۵) كتاب المناسك، باب فضل مكة وبنائها -
ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۲۹ و ۴۳۰) كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی | کعبہ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

تعمیر کے تاریخی ادوار ① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیق آدم سے دو ہزار سال پہلے

کی تھی، اور اس کا مقصد بیت معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفان نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانی اول قرار دیا ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ وہ بانی اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا انداز بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے ”وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ“ اس میں ”رفع القواعد“ کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیاد پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عمالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چن دے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد

اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجر اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے رکھا، اب تک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حطیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا۔

۱۰ حافظ ابن کثیر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۱۶) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ“ الآیہ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ“ الآیہ (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

۱۱ سورہ بقرہ آیت ۱۲۴ پ ۱۲ م

۱۲ نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کر دی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے

مقتابہ میں تقریباً چار تغیرات واقع ہو گئے کمابینا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) ۱۲ مرتب

حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرما دیا کہ زمانہ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا، اور قریش کے لوگ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر وہ کوئی خلفت پیدا کر دیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جا رہا ہے۔ اس طرح یہ بات فتنہ کی صورت میں عرب میں پھیل جائے۔

⑨ نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے عہد خلافت میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اسے بناء ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

⑩ دسویں بار اسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیر کے کے بیوے اصفیٰ کو چھوڑ کر پھر اسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر عظیم باہرہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک ہو گیا۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچہ سلاطین بن کر نہ رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا۔ اس وقت سے اب تک کعبہ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے، مرتبیں تو اگرچہ بار بار ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے۔

۱۱ کعبہ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ حارث اسنن (ج ۶ ص ۲۳ تا ۲۵) سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: ”حکى ابن عبد البر وتبعه عياض وغيره عن الرشيد أو المهدي أو المنصور أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير، فاستداه مالك في ذلك، وقال: أخشى أن يصير ملعبة للملوك، فتركه“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۶) باب فضل مکة وبنائها ۱۲ مرتب

۱۳ اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔ ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے۔

بنی بیت رب العرش عشر فخذهم	ملائکۃ اللہ الحکام و آدمؑ
فشیث و ابراہیم ثم عمالتق	قصی قریش قبل ہذین جرہم
وعبد اللہ بن الزبیر بنی کذا	بناء لحجاج وهذا تمم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہر حال حدیث باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی مستحب کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس مستحب کام کو ترک کر دینا چاہئے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاة فی الحجر

عن علقمة بن ابی علقمة عن أبیه "ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے جبکہ نسائی کی روایت میں سند اس طرح ہے: "حدثنی علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیه" اور ابوداؤد میں سند اس طرح ہے "عن علقمة عن أمّہ" یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمة اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجانہ ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

موارف التن (ج ۱ ص ۴۱۵) بحوالہ تفسیر مجمل ۱۳۹۹ میں سیلاب بیت شریف کو بہت نقص پہنچا اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۴۳ھ میں مکمل ہوئی، راجح یہی ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔

محمد علی بن علان نے تین ابیات میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنی الکعبۃ أملاک، آدم، ولدہ	شیث، فابراہیم، ثم العالقة
وجرہم، قصی، مع قریش، وتلوہم	ہو ابن زبیر ثم حجّاج لاحقہ
ومن بعد ہذا قد بنی البیت کلہ	مراد بنی عثمان فشیث رونقہ

اس آخری تعمیر سے مطلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۶۳)، نیز دیکھئے تاریخ مکہ

المکرمۃ (ج ۲ ص ۹۵ تا ۱۰۲) ۱۲ مرتب معنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے "عن علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیه" مثلاً سنن ترمذی طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بتحقیق اشیح محمد نواد عبد الباقی، دیکھئے (ج ۳ ص ۲۲۵)، رقم ۸۶۶ (۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۳۴) کتاب مناسک الحج، الصلوۃ فی الحجر ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۷) باب الصلاة فی الکعبۃ ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشة قالت: كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه، اس کی تفصیل ازرقی کی "اخبار مکہ" میں حضرت سعید بن جبیر کی روایت سے معلوم ہوتی ہے "أن عائشة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يفتح لها الباب ليلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالفتح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله! إنها لم تفتح بليل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البيت قصرت بهم النفقة، فتركوا بعض البيت في الحجر فأدخل الحجر فصلّي فيه".

ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني الحجر وقال: صلى في الحجر إن أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت، ولكن قومك استقصروه حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت"

"حجر" (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حطیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۷ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "أما أمّة فاسمها مرجانة، ذكرها ابن حبان في الثقات"

عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل مکة وبنیائہا ۱۲ مرتب

۱۸ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی "عن أمّة" کی سند سے ذکر کی ہیں،

معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق "عن أمّة" کی سند سے روایت

آئی ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۳) باب فضل مکة وبنیائہا۔ وعمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل

مكة وبنیائہا ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷)

۱۹ (ج ۱ ص ۲۱۵) المجلس في الحجر وما جاء في ذلك ۱۲

کبھی عظیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے، حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے، اور خالد بن عبدالرحمن بن خالد بن سلمہ المخزومیؓ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیل کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے۔

پھر عظیم کو عظیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس كانوا يحطمون هنالك بالأيمن" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو عظیم کہا جانے لگا۔
 "حجر کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بناء کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کما فی حدیث الباب، التبتہ عظیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جز ہے یا نہیں؟

۱۴ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۵ چنانچہ علامہ ابن الاثیر حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں لکھتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر الكامل في التاريخ" (ج ۱ ص ۱۲۵) ذکر خبر ولد اسماعیل بن ابراہیم ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں: "قال: رأيت عمر بن عبد العزيز في الحجر فسمعتة يقول: شكا اسماعيل عليه السلام الى ربه عز وجل حرمة فأوحى الله تعالى اليه أني أفتح لك باباً من الجنة في الحجر، يجرى عليك منه الروح الى يوم القيمة وفي ذلك الموضع توفي"۔

نیز صفوان بن عبد اللہ بن صفوان جی کہتے ہیں: "حضر ابن الزبير الحجر فوجد فيه سقفا من حجارة خضر فسأل قريشاً عنه فلم يجد عند أحد منهم فيه علماً، قال: فأرسل إلى عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر اسماعيل عليه السلام فلا تحركه، قال فتوكل"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھئے "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" (ج ۱ ص ۳۱) ذکر الحجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبر کے بارے میں ہم پہچے "الكامل لابن الاثير" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

۱۷ اخبار مكة (ج ۱ ص ۳۱) ذکر الحجر ۱۲ م

۱۸ کذا ذکر الأذرقی عن ابن جریج فی أخبار مكة (ج ۲ ص ۲۴) ما جاء في الحطيم وأين موضعه) ولكنه ذكر عن أن الحطيم ما بين الركن والمقام وزمزم والحجر ۱۲ اذا ستافو محترم دام اقبالہم۔

۱۹ عظیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۳۹ و ۱۴۰)، مادة "حطم" ۱۲ م
 ۲۰ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۱۵ و ۲۱۶) باب فضل مكة وبنیانها۔ واضح رہے کہ حجر کا اطلاق عظیم پر پہ بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہر حال مصلیٰ کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبال قبلہ کی شرط دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا اخبارِ آحاد سے ثابت ہے جو ظنی ہیں۔ لہذا حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے استقبال قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔ پھر جب حجر کا حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضا من اللبن ، فسودته خطايا بني آدم ، اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

۱۔ چنانچہ علامہ عبدالحی کھنوی لکھتے ہیں : وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالى «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴، پ - م) قال بعض المفسرين : معنى الشطر الوسط ، فمعناه قول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة ، فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام ، وإليه مال القاضى البيضاوى ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ربيع قال : شرطه تلقاء بلسان الحبش ، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة .

پھر آگے چل کر علامہ کھنوی لکھتے ہیں : «وفي الباب أحاديث كثيرة أغنانى شهرتها عن ذكرها ههنا» دیکھئے السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص ۶۵) باب شروط الصلاة ، استقبال القبلة - نماز میں استقبال قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے ، چنانچہ ابن رشد لکھتے ہیں : «اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أبصر البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت ، ولا خلاف في ذلك» بلاء المبتدئ ونهاية المقتصد (ج ۱ ص ۱۸) الباب الثالث من الجملة الثانية في القبلة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب ۱۲ م

۳۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۹) باب فضل مكة وبنائها - اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹ و ۲۰) ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲ ، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منکس ہو گئی اور احادیث صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانہ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور بعد کی ہو تب بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ بنی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہو گیا ہے۔

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں: "اعترض بعض المحدثین علی الحدیث الماضي، فقال: کیف سؤدته خطایا المشرکین ولم تبيضه طاعات أهل التوحید، وأجیب بما قال ابن قتیبہ: لو شاء الله لكان ذلك، وإنما أجرى الله العادة بأن السواد یصبغ ولا ینصبغ علی العکس من البیاض"۔ (ج ۳ ص ۳۷) باب ما ذکر فی الحجر الأسود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) میں لکھتے ہیں: "و یقول شیخنا (الأنور): ولا یلزم ما یقال: انه کیف لا یدبضه حسناتهم وسؤدته خطایا هم لأن النتيجة تابعة للأخص الأرذل دائماً"۔ ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ اعتراض و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ م

۳۔ چنانچہ اخبار مکہ میں بناء کعبہ متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبریل الحجر فی مکانہ و بنی علیہ ابراہیم وهو حینئذ یتلأؤ تلاً لؤاً من شدة بیاضہ، فأضاء نوره شرقاً وغرباً و یمناً و شمالاً، قال: فكان نوره یضئ إلی منتهی أنصاب الحرم من کل ناحية من نواحي الحرم قال: و إنما شدة سواده لأنه أصابه الحریق مرة بعد مرة فی الجاهلیة والإسلام، فأما حریقة فی الجاهلیة فانه ذهبت امرأة فی زمن قریش تجمر الکعبة، فطارت شرارة فی أستار الکعبة، فاحترقت الکعبة واحترق الرکن الأسود، واسودت وتوهنت الکعبة، فكان هو الذی هاج قریشاً علی هدما و بنائهما، وأما حریقة فی الإسلام ففی عصر ابن الزبیر أيام حاصره الحصین بن نمیر الکندی، احترقت الکعبة واحترق الرکن ففلق بثلاث فلق حتی شد شعبه بن الزبیر بالفضة، فسواده لذلك" (ج ۱ ص ۶۱۵) ما ذکر من بناء ابراہیم الکعبة۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبار مکہ (ج ۱ ص ۱۹) باب ما جاء فی حریق الکعبة۔ و (ج ۱ ص ۱۹)

باب ما جاء فی بناء ابن الزبیر الکعبة۔ و (ج ۱ ص ۳۲۸-۳۲۹) ما جاء فی فضل الرکن الأسود ۱۲ مرتب غفر اللہ عنہ

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں ”خطایا“ سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہل جاہلیت حجرِ اسود کو باقہ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہو گیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تقصیر الصلاة بمئی

عن حارثة بن وهب قال: صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بمئی آمن

۱۔ مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا، البتہ ”اخبار مکہ“ (ج ۱ ص ۲۲۹ تا ۲۳۰) باب ماجاء فی فضل الركن الاسود میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے:

(۱) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: ”الركن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما منه من الانجاس لكان كما نزل“

(۲) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں: ”كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طوله كعظم الذراع، وما

اسوداده إلا من المشركين كانوا يمسحونه“

(۳) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی سے مروی ہے: ”لولا ما منه من انجاس الجاهلية وأرجاسهم ما صفت

ذوعاهة إلا برا“

(۴) عثمانؓ کہتے ہیں: ”أخبرني زهير أنه بلغه أن الحجر من رضراض (الحصى الذي يجري

عليه الماء - م) ياقوت الجنة وكان أبيض يتلأأ، فسودّه أرجاس المشركين وسيعود إلى ما كان عليه“

(۵) عن عبد الله بن عباس أنه كان يقول: لولا أن الحجر تمسه الحائض وهي لا تشعر والجنب

وهو لا يشعر ما صفت أجذم ولا أبرص إلا برا“

لیکن بظاہر ان روایات میں ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے معنوی حکمی ناپاکیاں مراد ہیں، اس لئے ظاہری میل کچل

کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپاکیاں مراد ہیں ۱۲ م

۱۲ مئى بأكسروالتنوين، في درج الوادي الذي ينزله الحاج ويرى فيه الجمار، من الحرم، سقى

بذلك لما يمتني به من الماء أي: يراق، قال الله تعالى: ”مَنْ مَتْنِي يَمُنِّي“، وقيل: لأن آدم عليه السلام

تمتني فيها الجنة، قيل: مئى من مهبط العقبة إلى محشر، وهو مذكور معروف، وقال ابن الأعرابي: أمئى

القوم ومئى الله الشيء: قدرة، وبه سمي مئى، وقال ابن شميل: سمي مئى لأن الكيش مئى به أي ذبح

وهي بليدة على فرسخ من مكة طولها ميلان“ وراجع للتفصيل معجم البلدان (ج ۵ ص ۱۵) ۱۲ مرتب

۱۳ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۱۲) كتاب تقصير الصلاة في السفر، باب الصلاة بمئى -

وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۱۲) كتاب المناسك، باب القصر لأهل مكة والبغاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۵)

كتاب المناسك باب الصلاة بمئى ۱۲ م

ماکان الناس و اکثرہ رکعتیںؑ مطلب یہ کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ ”اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا“ کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت حالت خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جہوٰ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلب یہ کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابلہ میں سب زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ ”آمن ماکان الناس و اکثرہ“ میں ”آمن“ امن سے اسم تفضیل کا صیغہ جس کی افتاء ”ماکان الناس“ کی طرف ہو رہی ہے اور ”ماکان الناس“ میں ”ما“ مصدر یہ ہے پھر ”آمن“ صلیت کی ضمیر سے حال واقع ہے اور ”اکثرہ“ کا عطف ”آمن“ پر ہے اور ضمیر مجرور ”ماکان الناس“ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳)۔

علامہ سندھی نقل کرتے ہیں: ”قال أبو البقاء: آمن وأكثر منصوبان نصب الظرف، والتقدير: زمن آمن ماکان الناس“ فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه“ حاشیہ سندھی علی النسائی۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلاة في السفر، باب الصلاة بمنى ۱۲ مرتب

۱۷ پوری آیت اس طرح ہے ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ (سورہ نساء آیت ۱۰۱) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب ۱۷ دیکھیے مجموعہ رسائل ابن عبدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص ۴۳ تا ۴۴)۔

اور حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وأما قوله تعالى: (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) فقد يكون هذا) خرج مخرج الغالب حال نزول هذه الآية، فإن في مبدأ الاسلام بعد الهجرة كان غالب أسفارهم مخوفة، بل ما كانوا ينهضون إلا إلى غزو عام أو في سرية خاصة، وسائر الاحيان حرب للإسلام وأهله، والمنطوق إذا خرج مخرج الغالب أو على حادثة فلا مفهوم له، كقوله تعالى (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبُعْثِ إِنْ أَرَدْنَا نَحْنُ) وكقوله تعالى (وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ تَسَاءٍ كُمْ) الآية۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۴، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

لکھ کما فی حدیث حارثہ بن وہب فی ابواب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بنا پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالک، امام اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسک حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں۔
امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابؒ فرماتے ہیں کہ ”فصلیٰ بنا رکعتین“ سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ کریگا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہاں تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا کہ امام مالکؒ نے موطائیں نقل کیا ہے ”أن عمر بن الخطاب لما قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، اتموا صلاتكم فإننا قوم سفر“ اس کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں: ”ثم صلى عمر بن الخطاب ركعتين بمنى ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئاً“ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابؒ نے دیا ہے کما نقلنا

علامہ خطابؒ کا مذکورہ جواب علی سبیل التسليم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳۲ و ۴۳۳) ۲۱۳

۲۔ دیکھئے عارفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) باب تفصیر الصلاة بمنیٰ ۱۲

۳۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے ”قال: غزوت مع رسول الله ﷺ وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد:

صلوا أربعاً فإننا قوم سفر“ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الصلاة، باب متى يتم المسافر ۱۲ مرتب

۴۔ معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مكة ۱۲

۵۔ (ص ۲۶۹) کتاب الحج، صلاة منیٰ ۱۲

سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکرِ شئی عدم شئی کو مستلزم نہیں ہے

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جز ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں **واللہ اعلم**

فائدہ مناسک حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباعِ حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں ہے، حالانکہ مسجدِ حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجدِ حرام کو چھوڑ کر صحرائیں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجدِ حرام میں نماز پڑھنا باعثِ ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا ثواب وہاں نماز پڑھنا خلافِ سنت اور صحرائیں نماز پڑھنا زیادہ موجبِ ثواب ہے۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۳) بزیادة وایضاح ۱۲ م

۲۔ یہ جواب زیادت وایضاح کے ساتھ امام طحاوی کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العمدۃ

(ج ۱ ص ۱۱۹) أبواب تقصیر الصلاة، باب الصلاة بمنی ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ موطا مالک میں وہ فرماتے ہیں: "وإن کان أحدنا کنا بمنی مقیمًا به فإن ذلک یتیم الصلاة بمنی" (ص ۲۱۹) کتاب الحج، صلاة منی۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نسک کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت ہے لیکن مکہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف المغطاء عن وجہ الموطا (ص ۲۲)، رقم الحاشیہ (۱) صلوٰۃ منیٰ یوم الترویة والجمعة بمنی وعرفة۔ نیز دیکھئے جزء حجة الوداع (ص ۱۰) اختلافہم فی أن القصر والجمع بعرفة ومنی للسفر أو للنسک ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج الی منی والمقام بها) میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے "صلی بنارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم عدا الی عرفا" ۱۲ م ۵۔ کافی روایت انس بن مالک مرفوعاً: "وصلاته (ای صلاة الرجل) فی المسجد الحرام بمائة الف صلاة" سنن ابن ماجہ (ص ۱۰) باب ماجاء فی الصلاة فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا

عن عائشة قالت : كانت قریش ومن کان علی دینہا وهم الخمس یقفون بالمزدلفة ، یقولون : نحن قطين الله ، وكان من سواهم یقفون بعرفة ، فأنزل الله تعالی " ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ " "حُمُسٌ" "احْمُسُ" کی جمع ہے ، اس کے معنی ہیں صاحبِ قوت و شہرت ، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنائہ جدیلۃ قیس ، اور بنو عامر بن صعصعہ ، ان قبیلوں کو "حمس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں ، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے ، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح معتد جازر کاموں سے احتراز کرتے تھے ، پھر جب مکہ لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور حمس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے ، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

لہ ہو علم للموقف وهو منصرف إذ لا تأنیث فیہا ، قالہ الکرمانی - وسمیت عرفات بهذا الاسم إما لأنها وصفت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، فلما بصرها عرفها ، أولأن جبريل عليه الصلاة والسلام حين كانت يدور به في المشاعر أراه إياها فقال : قد عرفت ، أولأن آدم عليه الصلاة والسلام هبط من الجنة بأرض الهند زحواء عليها السلام بحجة فالتقيائهم فتعارفوا ، أولأن الناس يتعارفون بها ، أولأن إبراهيم صلى الله عليه وسلم عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده ثم ، أولأن الخلق يعترفون فيها بذنوبهم أولأن فيها جبالاً ، والجبال هي الأعراق وكل عال فهو عرف " عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة وراجعہ لمزید التحقیق ، والکشاف (ج ۱ ص ۲۴۶) ومعجم البلدان (ج ۴ ص ۱۰۱) -

حدود عرفات کے بارے میں مجاہد حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں : "حد عرفة من الجبل المشرف على بطن عرنة إلى أجيال عرنة إلى الوسيق إلى ملتقى الوسيق إلى وادي عرفة" اخبار مکہ (ج ۲ ص ۱۹) ذکر عرفة وحدودها والموقف بها ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۶) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفة ، و (ج ۲ ص ۶۴۸ و ۶۴۹) کتاب التفسیر ، تفسیر سورة البقرة ، باب قوله ثم أفوضوا من حيث أفاض الناس - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۰۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۱۴ تشہیح کے لئے دیکھیے لسان العرب (ج ۶ ص ۵۸) مادة "حمس" ۱۲ مرتب
۱۵ مزید تشریح کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة - وفتح الباری (ج ۳ ص ۱۲) ۲۱۲

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے "نحن قطين الله" یعنی "سکّان اللہ" اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہ کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلے کا حکم دیا اور فرمایا "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہئے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

"قَطِینٌ" "قاطن" کی جمع ہے جو قَطَنَ بِالْمَكَانِ (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے۔
واللہ اعلم

باب ماجاء أن عرفة كلها موقف

عن عُلَيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ : وَقَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَفَةَ فَقَالَ : هَذِهِ عَرَفَةُ وَهِيَ الْمَوْقِفُ ، وَعَرَفَةُ كُلُّهَا مَوْقِفٌ " امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عرنہ اور مزدلفہ میں وادیِ محسر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا۔

۱۔ سورة بقرہ، آیت ۱۹۹ پ - ۱۲ م

۲۔ جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) الباب الخامس في الوقوف، رقم ۱۵۲ - ۱۲ م

۳۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱) كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع، باختصار۔ و ابن ماجه في سننه (ص ۱۱۲) باب الموقف بعرفات ۱۲ م

۴۔ "عُرْنَةُ" (بضم العين وفتح الراء والنون) بروزن "هُمْرَةٌ"۔ قال الأزهري : بطن عرنة وادي بحذاء عرفات وقال غيره : بطن عرنة مسجدُ عرفة والمسيل كله "معجم البلدان" (ج ۲ ص ۱۱۱ طبع : دار صادر بيروت) واضح رہے کہ بطنِ عرنہ ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ عرہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رخ پر ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ "حج ومقامات ج" (ص ۹۵) بتغییر ۱۲ مرتب

۵۔ امام مالک سے بطنِ عرنہ میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : والأوجه عندي أن المرجح هي الرواية الأولى وإن كانت عامة فقلة المذاهب حكوا عنه الرواية الثانية فقط ، لأن عامة فروعها على الأولى كما تقدم عن الدرر وهو ظاهر كلام الباجي إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم من شرح الخزني في بيان المسجد، و في شرح اللباب هذا قول ضعيف ينسب إلى الإمام مالك حيث قال : قال مالك : هي من عرفة حتى لو وقف بها أجزاء وعليه دمر كذا روى القاضي أبو الطيب عن مالك ، وهذا خلاف مذهب الفقهاء جميعاً ، ونقص أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ ارجز المسالك (ج ۳ ص ۵۷) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔

وادیِ محسر کے بارے میں امام مالک کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عرنہ کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدر میں یہ نقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا۔ لیکن صاحب بدائع نے وادی محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔ لیکن بطنِ عرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا لہذا ہر ان کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا، لعدم الفارق۔

حضرت مولانا بتوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحب بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں ”عرفات“ اور ”المشعر الحرام“ کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا بطنِ عرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلق قرآن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ آحاد کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیّت کی دلیل ہے لأن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

ثم اتى جمعاً یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام ”المشعر الحرام“ ہے۔

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”واعلم أن ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف إلا وادي محسّر وكذا عرفه كلها موقف إلا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في سني، سواء قلنا أن عرنة ومحسّر من عرفه ومزدلفة أولا“

فتح القدير (۲۵ ص ۱۳) باب الاحرام ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۳) وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

۳۔ اس لئے کہ صاحب بدائع نے ”عرفات كلها موقف إلا بطن عرنة ومزدلفة كلها موقف إلا وادي محسّر“ اور مزدلفہ كلها موقف وارفعوا عن المحسّر“ کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کر کے وادی محسّر میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اول الذکر روایت میں ”محسّر“ کے ساتھ ساتھ ”عرنہ“ کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محسّر کا ہوگا وہی عرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ (ج ۶ ص ۱۲)

۵۔ چنانچہ ارشاد ہے: ”فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ“ سورہ بقرہ آیت ۱۲۵۔ ۱۲ م

۶۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲) کتاب الحج، باب الاحرام، الحديث التاسع والثلاثون ۱۲ م
۷۔ بغية المجيم وسكون الميم هي المزدلفة وستى به لأن آدم عليه الصلاة والسلام اجتمع فيهما مع حواء عليها السلام وازدلف إليهما أي دنا منها، أولاً لأنه يجمع فيهما بين الصلاتين وأهلها يزدلفون أي يتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فيها (قلت) أصلها مزدلفة لأنها من ”زلف“ فقلبت التاء دالاً لأجل الزاى۔

عمدة القارى (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: ”وفي كلام الطحاوي أن المزدلفة ثلاثة أسماء: المزدلفة، والمشعر الحرام

وجمع“ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۴) باب الاحرام ۱۲ م

”فَلَمَّا أَصْبَحَ أَتَى قُرْجَحَ“ قُرْجَح قاف کے ضمتہ کے ساتھ بر وزن ”زُفْر“ ہے علمیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے^{۱۵}
 ”شَقْرَ أَفَاضٍ حَتَّىٰ انْتَهَىٰ إِلَىٰ وَادِي مُحَسَّرٍ“ عام طور پر مشہور ہے کہ وادی محسّر وہ جگہ ہے جہاں پر اصحابِ فیل کو ہلاک کیا گیا تھا، لیکن علامہ دسوقی نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادی محسّر اصحابِ فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر ہے اور اصحابِ فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا۔

لہذا صیح بات یہ ہے کہ وادی محسّر وہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالتِ احرام میں شکار کر لیا تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا، اسی لئے اس کو ”وادی النار“ بھی کہتے ہیں^{۱۶}
 ”فَقَرَعَ نَاقَتَهُ فَنَجَبَتْ حَتَّىٰ جَاوَزَ الْوَادِي فَوَقَفَ“ وادی محسّر پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۵ قُرْجَح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۶ المَحْسَرُ: بضم الميم وفتح الحاء المهملة وتشديد السين المهملة وكسرهما، هو وادٍ بين مزدلفة ومنى. وقال بعضهم: ما صب منه في المزدلفة فهو منها وما صب منه في منى فهو منها وصوّبه بعضهم، وسوّى بذلك لأنه حرس فيل اصحاب الفيل أى أعيا، وقيل: لأنه يحرس سالكيه ويتعبهم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) ۱۲ مرتب -

۱۷ چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: ”هَذَا مُلَخَّصٌ مَا ذَكَرَهُ ابْنُ كَثِيرٍ وَالرَّازِيُّ وَالْقُرْطُبِيُّ وَالزَّحَّابِيُّ وَالسَّيُوطِيُّ وَالْأَلُوسِيُّ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ، وَلَمْ أَجِدْ مِنْ صَرَحَ مِنْهُمْ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ فِي وَادِي مُحَسَّرٍ إِلَّا مَا قَالَهُ الْمَحَبُّ الطَّبْرِيُّ كَمَا أَسْلَفْنَا مِنْهُ“ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) ۱۲ مرتب

۱۸ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) ۱۲ م

۱۹ عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰) باب من قدم صنعفة أهله فيقفون بالمزدلفة ۱۲ م

۲۰ یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

۲۱ یہ ”خبیب“ سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو ”خبیب“ کہتے ہیں کما فی فقہ

اللغة (ص ۲) فصل فی ترتیب عدد الفرس -

گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کر لیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے۔

شعراتہ رجل فقال : يا رسول الله انى افنت قبل ان اخلق قال :

اخلق ولا حرج او قصر ولا حرج ، قال : وجاء آخر فقال : يا رسول الله انى ذبحت قبل ان ارمى ، قال : ادر ولا حرج ، يوم النحر يعنى ذى الحجة کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں :

① رمی ② قربانی (قارن اور متع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طواف زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم | پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین میں اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب | امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور

اس ترتیب کے عامد یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

لہ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال لما مر النبي صلى الله عليه وسلم بالحجر، قال : لا تدخلوا

مساكن الذين ظلموا انفسهم ان يصيبكم ما اصابهم الا ان تكونوا باكين، ثم قطع رأسه

وأسرع السير حتى جاز الوادي“ صحیح بخاری (۲/۱۳۷) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحجر

امام شافعیؒ نے وادیِ محبت میں آپ کے اسراع کے بارے میں فرمایا ”يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة

الموضع“ یعنی چونکہ وادیِ محبت میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز تر چلے، ایک

وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادیِ شیطا میں کاٹھکانا تھی اس لئے آپ نے اسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ

بیان کی گئی ہے کہ وہ وادیِ نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپ نے وہاں سے جلد گزر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

۱۱ میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کر لیا۔ ۱۲ م

۱۳ دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۷۱) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں : ”أجمع العلماء على أن هذا سنة الحج“ بدایۃ المجتہد

(ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

۱۴ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، فی حدیث جابر الطویل۔ حضرت

انس بن مالکؓ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت

میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الحلق والتقصير ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں ملے

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے، خواہ ترتیب عائد توڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوطِ خشعیؒ کی عبارت سے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: "من قدم نسكاً على نسك كان حلق قبل الرمي او نحر القارن قبل الرمي او حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى" (ج ۴ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب الطواف۔ اس میں مطلق فسادِ ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فسادِ ترتیب عام ہے خواہ عائد ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دم جنایت ہے دیکھئے "منته الخالق على البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص ۲۷۷) باب الجنایات اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں۔

الجامع الصغیر (ص ۱۳۳ و ۱۳۴، باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی "قارن حلق قبل ان یذبح" کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دم جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوطِ خشعیؒ (ج ۴ ص ۲۷۷، باب الطواف، طبع: مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۴ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمه الدم بالتقديم والتاخير" بیان کیا گیا ہے۔ موطا امام محمدؒ میں بھی۔ امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں "قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا هرج في شيء من ذلك" (ص ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك - فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: "والدم الذي يجب عند هدم القرآن ليس غيراً للخلق قبل أو انه" (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الجنایات۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک مناسک اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں، یہ امام شافعیؒ کا قول شہور ہے، اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے۔
 امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عائداً اور عالملاً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرمع کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طواف زیارت میں نہیں، طواف زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احق کو معلوم نہ ہو سکی، البتہ مبسوط خرسائی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ نَسَكْنَا فِي هَذَا الْيَوْمِ أَنْ نَرْمِيَ ثُمَّ نَذِيحَ ثُمَّ نَحْلِقَ“۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طواف زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھیے مبسوط (ج ۴ ص ۴۷۰)۔
 رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زلمیؒ نے اس کو ”غریب“ کہا ہے۔ دیکھیے نصب الراية (ج ۳ ص ۴۷۰) باب الاحرام ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ یہ تفصیل المغنی (ج ۳ ص ۴۷۰)، باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء - وفصل: فإن قدّم الإفاضة على الرمی سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب
 ۲۔ لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۰) باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی الخ ۱۲ م

۳۔ وهو المذهب، نص عليه، وعليه أكثر الأصحاب، وجزم به في المعمر، والوجيز وغيرهما. وقدمه في الفروع والوعيتين والحاويين وغيرهم. وصححه في التصحيح وغيره. واختاره ابن عبدوس في تذكرته وغيره "الانصاف (ج ۴ ص ۴۷۰) باب صفة الحج (طبع دار احیاء التراث العربی ۱۳۷۱ھ) ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عائداً چھوڑی گئی ہو یا نسیاناً جاہلاً بہ صورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۴ ص ۴۷۰) وراجعہ للتفصیل، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۴۷۰ و ۴۷۱) باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء ۱۲ مرتب

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب میں ”أحلق ولا حرج“ اور ”أرمر ولا حرج“ سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: ”ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ عن قدم شيئاً قبل شئ إلا قال: لا حرج ولا حرج“

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: ”من قدم شيئاً من حجه أو آخره فليهرق لذلك دمًا“ اس کی سندیں اگرچہ کسی قدر ضعیف ہیں لیکن طحاویؒ میں یہ اثر سند صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۹) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك -

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاءه رجل فقال: لم أشعر فخلقت قبل أن أذبح، قال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فخرت قبل أن أرمي، قال: إرمر ولا حرج، قال: فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شئ قدم ولا آخر إلا قال: إفعل ولا حرج“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب العلم باب الفتيا وهو واقع على ظهر الدابة وغيرها۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے ”قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن خلق قبل أن يذبح ونحوه فقال: لا حرج ولا حرج“ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۰۳ و ۳۰۴)

الباب الثامن في التحلل وأحكامه، الفصل الاول في تقديم بعض أسبابه على بعض، رقم الحديث ۱۶۰۶

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۶) باب في من قدم شيئاً قبل شئ في حجه ۱۲ مرتب عن

۲۔ ابن ابی شیبہ نے یہ روایت ”حدثنا سلام بن مطيع أبو الأخص عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن

ابن عباس“ کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲۹) باب الجنایات ۱۲ م

۳۔ اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمدؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”لا بأس به“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۲۵۵، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن مہاجر کے ضعف کا اعتراض کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۵۵، باب الفتيا على الدابة عند الحجرة) لیکن حافظ ہی نے الدرر النيرة فی تخریج احادیث الہدایہ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو ”حسن“ اور طحاوی کی سند کو ”احسن منہ“ قرار دیا،

دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۸، باب الجنایات فی الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۸۸) باب من قدم من حجه نسكاً قبل نسك ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی ”لا حرج“ والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں ”لا حرج“ سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھایا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: ”سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو بین المجرنین عن رجل حلق قبل أن يرمي قال: لا حرج، وعن رجل ذبح قبل أن يرمي قال: لا حرج، ثم قال: عباد الله! وضع الله عز وجل الحرج والضيق وتعلموا مناسككم فانها من دينكم“ اس سے واضح ہے کہ آپؐ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں اسی بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو ”لا حرج“ کے واقعات کے عینی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیِ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں جیسا کہ اگر حالتِ احرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بمنصِ قرآنی جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

۱ (ج ۱ ص ۲۱۶) باب من قدم من حجة نسكا قبل نسك ۱۲ م

۲ حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: ”خرجت مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم حاجًا، فكان الناس يأتونہ، فمن قال: يا رسول الله سعت قبل أن أطوف، أو قدمت شيئًا أو أخرت شيئًا، فكان يقول: لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذي حرج وهلك“ ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۱۶) باب من قدم شيئًا قبل شيء في حجة۔ اس روایت میں ”لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ“ کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ”لا حرج“ سے مراد ”لا اثم“ ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۳ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں ”لا حرج“ والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۶) باب من قدم من حجة نسكا قبل نسك ۱۲ مرتب

۴ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۖ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ ۖ فَغَدِيَّةً مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةً ۖ أَوْ نُسْلًا ۚ سوره بقرہ آیت ۱۹۶ پ - ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ منک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھا لیا گیا تھا (اور ”لا حرج“ جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدم گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسک حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دم تو ہو گا ہی، گناہ بھی ہو گا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیمِ نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیمِ حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو۔

فائدہ مہم | واضح رہے کہ حنفیہ کی عام کتب فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہر صورت دم ہے خواہ وہ فسادِ عاملہ ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیر بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن ”کتاب الحجۃ علی اهل المدينة“ میں امام محمدؒ لکھتے ہیں: ”عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دم وغیرہ نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

۱۔ کہانی عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۵۲) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى فمن كان منكم مريضاً

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۱) باب من قدم من حجه نسكاً (قبل نسك) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۳۷۷) باب الذي يجهل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جرة العقبة ۱۲ م

۴۔ گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :-

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاء رجل فقال: يا رسول الله

لم أشعر فحرت قبل أن أرمي قال: إرم ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن

أذبح، قال: إذبح ولا حرج“ مؤطا امام محمد (ص ۲۳۳ و ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك ۱۳ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دم نہیں اور حدیثِ باب اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متمتعہ کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اسی متمتعہ کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ تتم شیح الباب بزیادات من المرتب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فقال: ما كنتُ أحسبُ يا رسول الله أن كذا وكذا قبل كذا وكذا الخ "اس میں بھی آپ نے آخر میں "افعل ولا حرج" ہی فرمایا۔ (ج ۱ ص ۲۲) باب جواز تقديم الذبح على الرمي الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: "فما سمعته سئل يومئذ عن أمر مما ينسى المرء ويجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشياءهما إلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إفعلا ذلك ولا حرج" مسلم شریف (ج ۱ ص ۲۲)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دم نہ ہو، اس لئے کہ اس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۵۲)

۱۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا حرج في شيء من ذلك" وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا حرج في شيء من ذلك، ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم، وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً" (ص ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك -

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامداً کسی بھی صورت میں دم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کر لیں اور اس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کر لیں تو ہر صورت دم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ: "إلا في خصلة واحدة" میں حصر غیر حقیقی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے التعاقب المحجبي على مؤطا الامام محمدؒ (ص ۲۳۵، رقم الحاشية ۳)

لیکن اس حصر کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تکلف سے خالی نہیں۔ فتا مل۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

أن ابن عمر صلی جمیع، فجمع بین الصلاتین بإقامة، وقال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم فعل مثل هذا المكان ۴ حج کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشرّف ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظهر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بہر حال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابو حنیفہ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :-

(۱) "من قدّم نسكاً على نسك كان حلق قبل الرمي أو نحو القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح

فعليه دم" کما فی المبسوط للسخی (ج ۲ ص ۲۲۲) باب الطواف -

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يهمل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه"

کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۲ ص ۳۷۷) باب الذی یهمل فیحلق رأسه قبل أن یرمی جمرة العقبة -

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی "لا حرج فی

شئ من ذلك، ولعمري في شئ من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم"

عام کتب حنفیہ میں اگرچہ امام ابو حنیفہ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی

پر فتویٰ بھی ہے کما فی الباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص ۲۷۲) باب الجنایات - لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحاب فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فساد ترتیب جابل یا ناسیاً کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ -

(حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۷۷) کتاب المناسک، باب من جمع بینہما ولم

یتطوع - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۷۷) کتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة و

استحباب صلوٰتی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة في هذه الليلة ۱۲ مرتب

۱۶ قوله: "فعل مثل هذا المكان" هكذا في نسخة الهندية، وفي نسخة البيروتية بتحقيق الشيخ

محمد فؤاد عبد الباقي "فعل مثل هذا في هذا المكان" انظر (ج ۳ ص ۲۳۵، رقم ۸۸۷) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلواتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں۔
عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط | امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں :-

- ① احرام حج۔
- ② تقدیم الظہر علی العصر۔
- ③ الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
- ④ مکان، یعنی وادی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کسی نمرۃ من ائی جہتہ کان۔
- ⑤ دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
- ⑥ امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا، لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلواتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۳۔ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین جمہور کے نزدیک جمع نسک ہے یعنی مناسک حج کا ایک جز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمع سفر ہے "فمن كان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع عنده كما لا يجوز له القصر - انظر شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفتح المليم (ج ۳ ص ۲۸) الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة بأذان وإقامتين وهو نسك عند الحنفية - وحجة الوداع (ص ۱۱) اختلفوا في الجمع بمزدلفة هل هو للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۱)

۴۔ دیکھئے فتح المليم (ج ۳ ص ۲۸) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة - و"حجة الوداع" (ص ۱۱) لو صلى المغرب قبل المزدلفة - ولباب المناسك مع شرحه للقراري (ص ۱۲) باب في احكام المزدلفة، فصل في الجمع بين الصلواتين بها ۱۲ مرتب
 ۵۔ چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

۶۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵)، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف سے ماخوذ ہے ۱۲ م

ضروری نہیں ہے۔

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری شریف میں تعلیقاً مروی ہے: ”وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما“ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص قطعہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو ”ماوردیہ الشرع“ کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے۔

۱۰ دیکھئے ”المغنی“ لابن قدامتہ (ج ۳ ص ۴۰) باب صفة الحج ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۲۱۵) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفة ۱۲ مرتب

۱۲ واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۶۵) باب الخروج إلى عرفة۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: ”ومن قواعدهم (أى الحنفية) أن الصحابي إذا خالف ما روى دل على أن عنده علماء بأن مخالفه أنجح تحسيناً للظن به، فينبغي أن يقال هذا هنا“ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۰) باب الجمع بین الصلاتین بعرفة

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلا السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وما أورد عليه المحافظ من أن الراوى إذا خالف ما رواه كان مخالفه أرجح عندهم فليس بوارد، فإن ذلك فيما إذا كان الراوى منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يفتدح فيه مخالفة ابن عمر آياه لفعله - قال الشيخ: ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لا حقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجه، بخلاف جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه في وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بيناً انتفى به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما في منزله مثل ذلك، فلا يترك العمل بالنص القطعي هناك“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۰۵) باب التوجه إلى الموقف الخ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ مثلاً: ”إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا“ سورہ نساء آیت ۱۰۳ پ ۵ - ۱۲ م

۱۴ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: ”أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صليت يوم عرفة في رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا ترتحل من منزلك حتى تفرغ من الصلاة“ قال محمد: وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة - کتاب الآثار (ص ۴۰) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۳۴۳، طبع ادارة القرآن والعلوم اسلامیہ کراچی - ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

- ① احرام حج
- ② تقدیم الوقوف بعرفات۔
- ③ زمان مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔
- ④ وقت مخصوص یعنی عشاء۔
- ⑤ مکان مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یانائیب اور جماعت کی شرط نہیں ہے۔
 عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ۔

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکرنا۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال

مشہور ہیں۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: ”یجمع منفرداً کما یجمع

مع الإمام، ولا خلاف فی هذا“۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۹۱) باب صفة الحج ۱۲ م

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ م

۳۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلها موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلک مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

دلائل عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے ”ثم أذن ثم أقام فصلی الظهر ثم أقام فصلی العصر“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامة کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤدؒ

۱۵۷ یہ تمام تفصیل معارف السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلہا مرقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں :

(۱) صرن ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وهو إحدی الروایات عن ابن عمر وهو قول سفیان الثوری نیماحکاه الترمذی والخطابی وابن عبد البر وغیرہم، وقال ابن حزم: هو قول سفیان وأحمد بن حنبل فی أحد قولیہما، وبہ أخذ أبو بکر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاہ المحب الطبری عن بعض السلف وهذا إحدی الروایات عن ابن عمر کما حکاہ ابن خزم فی المحلی، تفصیل کے لئے دیکھئے ادجز المسائل (ج ۳ ص ۶۱) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بینہما بوحدة الإقامة وتکرارہا ۱۲ مرتب

۱۵۷ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۵۷ (ج ۱ ص ۶۱) کتاب المناسک، باب الصلاة بجمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین بأذانِ اقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: ”صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہکذا“

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجہ کل فریق بما تحقق لدیہ اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

سے یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلواتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذان و اقامتین کا قول کیوں نہ کر لیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (ج ۱ ص ۳۹۸) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے ”حدثنا حاتم بن اسمعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم یسبح بینہما“ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۶۸) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے ”لأن العشاء فی وقتہ فلا یفرز بالإقامة إعلامًا بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم علی وقتہ فأنزہا لزيادة الإعلام“ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۴) باب الإحرام واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و اقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص ۲۴) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع بمزدلفہ کو جن بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۴۹) کتاب مناسک الحج، باب الجمع بین الصلواتین بجمع کیف ہو؟ شیخ ابن ہماکؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۴، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں ”وبالجملة الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضة والقصة واحدة وتستفاد منها صورة ستة وإلّا کل ذہب ذاہب ورجع کل فریق ما تحقق لدیہم من (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، النبیہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ سنا تھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔ واللہ اعلم

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحث دقیق و تفکیک عمیق حدیثاً و فقہاً، روایۃ و درایۃ، وَلِکُلِّ وَجْهٍ مِّنْهُم مَّا لَیَّسَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانَ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۳) باب ما جاء أنَّ عرفۃ کلِّہما موقف۔ بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۰) باب من جمع بینہما ولم یتطوّر۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۴۷ تا ۳۴۹) باب الجمع بین

الصلاتین مجمع کیف ہو۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من

قال لا یجزیہ الاذان بجمع وحده أو یؤذن أو یقیم ۱۲

۱۳ یعنی تعداد اذان و اقامت للجمع بین الصلوٰتین بمزدلفۃ کا مسئلہ ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۵۸)

۱۴ " حج عبد اللہ فأتینا المزدلفۃ حین الاذان بالعمۃ أو قریباً من ذلک فأمر رجلاً فأذن وأقام ثم صلی المغرب وصلی بعدہا رکعتین ثم دعا بعشائہ ففتشی ثم أمر فأذن وأقام۔ قال عمرو: ولا أعلم الشک إلا من زہیر۔ ثم صلی العشاء رکعتین الخ " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ مرتب

مسئلہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گزر چکی ہیں، نیز حافظ زلیحی نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفۃ بأذان واحد وإقامة واحدة " نصب الراية (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۲۸) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ہو؟ اور عمدة القاری

(ج ۱ ص ۱۵ و ۱۶) باب من اذن وأقام لكل واحدة منهما - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمن بن يعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو بعرفة فسألوه، فأمر منادياً فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج " اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت تو ذی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں ضروری نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروب سے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالک کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفة ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوف عرفة کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

علامہ عثمانیؒ نے مزملہ میں جمع باذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعة باذانین في صورة الفصل فلعل ذلك لم يثبت عنه وقد رواه زهير بالشك كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرج البيهقي من طريق عبد الرحمن بن عمرو عن زهير بالشك وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام، وكيفية اعلا السن (ج ۱۰ ص ۱۲۱) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة لفصل ۱۲ مرتب عن

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۴۵۰) كتاب مناسك الحج، زهير الوقوف بعرفة - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱) كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م ۳۔ ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن حسان عن ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يروح في هذا اليوم قال إذا كان ذلك رُحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تنزع الشمس، قال: أزاغت؟ قالوا: لم تنزع، قال: فلما قالوا: قد زاغت ارتحل، سنن أبي داود (ج ۲ ص ۲۶۵) باب الراح إلى عرفة - اور لیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیث باب سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو درست ہے۔

باب ماجاء فی تقدیم الضعفة من جمع بلیل

عن ابن عباسؓ قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثقل من جمع

بليل "ترجمة الباب میں "ضعفة" سے مراد عورتیں، بچے، کمزور بوڑھے اور مریض ہیں، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی عرج نہیں۔

ترجمة الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجة الوداع کے موقع پر ان جملہ منعفاریں سے تھے جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کر دیا تھا۔

۱۰ حدیث بابی امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن عروہ بن مضرؒ سن طائیؒ کی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معنا هذه الصلوة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تقضه" سنن أبي داود (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۵) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۳ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲) باب من قدم من ضعفة أهله بليل الخ۔

۱۴ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۱) باب استحباب تقدم الضعفة من النساء وغيرهن الخ۔ والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۴) تقدم النساء والصبيان إلى منازلهم۔ وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۸) باب التجيل من جمع۔ وابن ماجه في سننه (ج ۱ ص ۲۱) باب من تقدم من جمع لرمي الجمار ۱۲ م

۱۵ بفتحين، متاع المسافر وما يحمله على دوابه۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۹) بحوالہ نہایہ ۱۲ م

۱۶ كما قال العيني في العمدة (ج ۱ ص ۱۵) باب من تقدم من ضعفة أهله ۱۲ م

۱۷ اس لئے کہ حجة الوداع کے موقع پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مبیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق سے طلوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

”وقوف مزدلفہ“ جمہور کے ہاں رکن حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابو ثور رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ”وقوف مزدلفہ“ چھوڑنے پر دم واجب ہوگا جبکہ امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور ”مبیت مزدلفہ“ احناف کے ہاں ”سنت مؤکدہ“ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ علقمہ، شعبی اور نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکریم فتح الملہم ۶/۱۵۹-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفۃ الخ مطبوعہ دار القلم، دمشق)۔

امام مالک کے نزدیک مبیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مبیت بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہل ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم یدرک مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفۃ بطل حجة بخلاف النساء والصبيان والضعفاء^(۱) واللہ اعلم

باب (۲) بلا ترجمہ (۳)

عن جابر قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر ضحى^(۴)، يوم آخر في جمرۃ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں :

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے پیرامام النبلاء (ج: ۳، ص: ۳۳۲ و مابعدہ)

عبد اللہ بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب
(۱) راجع لتفصيل المذاهب ولفوائد أخری ”العمدة“ للعلینی (ج: ۱۰، ص: ۱۶، ۱۷) باب من قدم ضعفة أهلہ بلیل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

(۳) ہندوپاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلا ترجمہ مذکور ہے، البتہ دار احیاء التراث العربی بیروت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور ”باب ماجاء فی رمی يوم النحر ضحی“ دیکھئے (ج: ۳، ص: ۲۳۱، رقم الباب ۵۹) بتحقیق الشیخ

محمد فؤاد عبد الباقی۔ ۱۲ مرتب

(۴) الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج: ۱، ص: ۲۷۱) باب فی رمی الجمار ۱۲

- ① وقتِ مسنون : طلوعِ شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔
- ② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔
- ③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

۱۔ واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوعِ شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے، چنانچہ حدیثِ باب میں ”ضحیٰ“ کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقت جوازِ طلوعِ صبح صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں: ”وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الاسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة“ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶) تحت قول صاحب الہدایۃ ”لما روى أن النبی علیہ الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رمی کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۷) باب من قدم ضعفة أهله بلیل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدم ضعفة أهله وقال: لا ترموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس“ امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

جہاں تک صبح صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثہ فی الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتی تصبحوا“ (ج ۱ ص ۲۵) باب وقت رمی جمرۃ العقبة الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“ ”عمر بن شعیب عن أبيہ عن جدہ“ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن يرموا باللیل وأیة ساعة شاء وأمن النهار“ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہو گئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہو گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریق اولیٰ رمی نہیں کریگا بلکہ دم ہی دیگا۔

وَأَمَّا بَعْدَ ذَلِكَ فَبَعْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ "یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ اور طاووسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

رخص لرعاء الإبل أن يرموا بالليل۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۸۵۳)، الدرر

(ج ۲ ص ۲۵۹) رقم ۴۷۲، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الہدایۃ، اور اگر بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں، تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا "لأن ثبت الرمي بخلاف القياس" دیکھئے ہدایہ وحاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کافی فتح القدیر والعناية - ج ۲ ص ۱۸۵)۔ لیکن یہ ضعیف روایت مفتی یہ نہیں، لہذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہیئے از استاذ محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

عَنْ أَبِي اسْحَقَ قَالَ: سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ مَيْمُونٍ يَحْدُثُ يَقُولُ: كُنَّا وَقُوفًا بِجَمْعٍ

فَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْخَطَّابِ: إِنْ الْمَشْرُوكِينَ كَانُوا لَا يَفِيضُونَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَكَانُوا يَقُولُونَ: أَشْرُقَ ثَبِيرٌ، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالَفَهُمْ، فَأُفَاضَ عَمْرُو بْنُ طُلُوعِ الشَّمْسِ، يَعْنِي أَهْلَ جَاهِلِيَّةِ طُلُوعِ شَمْسٍ كَـ انْتِظَارِ مِثْلِهِ رِسْتِ تَحْتِ اور چونکہ طُلُوعِ آفتاب کی علامت یہ تھی کہ ثبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے ”أَشْرُقَ ثَبِيرٌ“ یعنی اے جبل ثبیر! چمک اٹھ، اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”أَشْرُقَ ثَبِيرٌ، كَيْمَا نَغِيرُ“ اے جبل ثبیر! چمک اٹھ تا کہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہو جائیں۔

جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طُلُوعِ شَمْسٍ سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے۔

طُلُوعِ شَمْسٍ سے پہلے روانہ ہونا تو حدیث باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ”فَلَمْ يَزَلْ وَاقِفًا حَتَّى أُسْفَرَ جَدًّا“ جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔
وَاللَّهُ أَعْلَمُ

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدة القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۱۰ ص ۸۵۱-۸۶۲) باب رَمَى الْجِمَارِ ۲۱۲

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۸) باب متى يدفع من جمع - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۴۴) وقت الإفاضة من جمع ۱۲ م

۳۔ بفتح المثلثة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء آخر الحروف في آخره راء، جبل بالمزدلفة على يسار الذهاب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكة باسم رجل من هذيل اسمه ثبیر، وهناك جبال آخر اسم كل منها ثبیر، كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) ۱۲ م

۴۔ (ص ۴۴) باب الوقوف بجمع ۱۲ م

۵۔ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۴۴) ۱۲ م

۶۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

باب کیف ترمی الجمار

عن عبد الرحمن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جرة العقبة استبطن الوادي واستقبل القبلة وجعل يرمي الجمرة على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم قال: والله الذي لا إله إلا هو! من ههنا رمى الذي أنزلت عليه سورة البقرة“ اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرہ اولیٰ اور جمرہ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب میں جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی استقبال قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں ”جعل البيت عن يساره ومنى عن يمينه“ کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرہ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اُسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے ”حسن صحیح“ کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں ”وهذا شاذ، في إسناده المسعودي وقد اختلط“ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۲۔ الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۸۹ و ۲۹۰) باب من أين ترمي جرة العقبة ۲۱۲
۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۵) باب رمي الجمار بسبع حصيات، و باب من رمي جرة العقبة وجعل البيت عن يساره۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۱۹) باب من رمي جرة العقبة من بطن الوادي وتكون مكة عن يساره ۲۱۲

۴۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۷) باب يكبر مع كل حصاة ۲۱۲

۵۔ هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، مسعودي، صدوق، اختلط قبل موته، وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط، ”من السابعة“ تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۴۸)، رقم ۱۲۸۱

۶۔ شرح باب متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۶۶ و ۴۶۷) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی إشعار البدن

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قلّد نعلین وأشعر الهدی فی الشقّ الأيمن بذی الحلیفة وأماط عنه الدم "تقلید بالاتفاق سنت^۱ اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدی حرم ہے اس کا دستور زمانہ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارتگری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

لہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۰) باب إشعار البدن وتقلیدہ عند الإحرام وأبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الإشعار ۱۲ م

کہ علامہ عینی فرماتے ہیں: "وہو سنۃ بالإجماع وهو تعلیق لعل أو جلد لیكون علامة الهدی، وقال أصحابنا: لو قلّد بعروۃ مزادۃ أو لحي شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة، وذهب الشافعی والثوری إلى أنها تقلّد بنعلین، وهو قول ابن عمر، وقال الزہری ومالك: یجزئ واحدة، وعن الثوری: یجزئ ضم القربة، ونعلان أفضل لمن وجدھا" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۰) باب من أشعر وقلّد بذی الحلیفة ثم أحرم ۱۲ مرتب

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھیے حاشیہ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۱) باب التمتع بحوالہ شرح توربشتی علی المصابیح تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدی راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نحر کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے منخرتک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۰) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ م

۱۴ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب اليسار مقصوداً وفي جانب الأيمن اتفاقاً" تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدير اور غناية (ج ۲ ص ۲۱۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نہ اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگاتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابل برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سد الباب اشعار سے روکا، فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَرَاعُونَ الْحَدَّ فِي ذَلِكَ، وَرَنَهُ انْكَسَارُ مَقْصُودِ نَفْسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

۱۵ حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ اہل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیر کے نزدیک یہ اہل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبی اور ابو ثور کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کوہان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کوہان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کوہان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، اہل کے اشعار اور غنم کے عدم اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۳) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۵ چنانچہ صاحب ہدایہ مختصر القدوری کی اس عبارت ”ولا يشعر عند أبي حنيفة“ کے تحت لکھتے ہیں: ”ویکرہ“ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۶) باب التمتع ۱۲ مرتب

۱۶ علامہ صنی لکھتے ہیں: ”وقال ابن حزم في المحلى: قال أبو حنيفة: أكره الإشعار، وهو مثله“ وقال: (أى ابن حزم) هذه طامة من طوام العالم أن يكون مثله شيء فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، أف لكل عقل يتعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويلزمه أن تكون الجمامة وفتح العرق مثله، فيمنع من ذلك، وهذه قوله لا نعلم لأبي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء عصره إلا من ابتلاه الله تعالى بتقليده“ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۵) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب ۱۷ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۵) باب من اشعر وقلد الخ۔ از فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵) باب اشعار البدن ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات رائج ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں اس کے علاوہ اگر امام ابو حنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلیدین افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدلوں کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا۔

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحب نفس اشعار کو مکروہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الحيوان پر مبنی ہے، گویا وہ احادیث اشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

۱۔ چنانچہ علامہ عینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: "هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولا سيما بمذهب أبي حنيفة" عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعروا قلد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: "ويتعين الرجوع إلى مقال الطحاوي، فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه" فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵) باب اشعار البدن

علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ "و أما العذر الذي ذكره الطحاوي وغيره فهو عندى بارد" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في اشعار البدن) بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتي الحنفى في شرحه على المصابيح. أنظر للتفصيل حاشية نصب الرأية (ج ۳ ص ۱۱۱) باب بالتمتع ۱۲ مرتب

۳۔ دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۸ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما يكره من المثلة والمصبورة والمجتمعة - اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الضحایا، باب فی المبالغة فی الذبح، اور نصب الرأية (ج ۳ ص ۱۱۸ تا ۱۲۰) باب بالتمتع ۱۲ مرتب

۴۔ لیکن سلامہؒ "الروض الألف" میں لکھتے ہیں: "النهي عن المثلة كان بإثر غزوة أحد، فحديث الإشعار في حجة الوداع، فكيف يكون الناسخ من تقدمه على المنسوخ؟ لهذا راجح یہ ہے کہ احادیث اشعار احادیث نہی عن المثلۃ کے ساتھ معارض ہیں، و إذا وقع التعارض فالترجيح للحرم، علامہ زبلیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے

نصب الرأية (ج ۳ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجب طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخییر بین الاشعار و ترکہ کا پتہ چلتا ہے، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عیسیٰ) سمعت یوسف بن عیسیٰ یقول: سمعت وکیعاً یقول حین روی

هذا الحدیث فقال: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة

قال سمعت أبا السائب یقول: كنا عند وکیع، فقال لرجل عنده من ينظر في الرأي: أشعر رسول

الله صلى الله عليه وسلم، ویقول أبو حنیفة: هو مثله، قال الرجل: فإنه قد روی عن إبراهيم

النخعی أنه قال: الإشعار مثله، قال: فرأيت وکیعاً غضب غضباً شديداً وقال: أقول لك:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: قال إبراهيم! ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج

حتى تنزع عن قولك هذا“ یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اصحابِ رای

میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کرنے کا ذکر کیا، اور ”یقول ابوحنیفہ

هو مثله“ کہہ کر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم

نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض و غضب اور ناراضگی کا اظہار

فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذی میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحتاً تذکرہ آیا ہے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے

مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے۔

۱۔ حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے ”عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إليها أشعر؟ - یعنی

البدنة - فقالت: إن شئت، إنما تشعرت تعلم أنها بدنة“

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے ”عن عطاء عن ابن عباس قال: إن شئت فأشعر المهدي

وإن شئت فلا تشع“

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۶۱ تا ۱۶۲) فی الاشعار اواجب هو أم لا؟ رقم الحدیث

۱۶۱ و ۱۶۲ (طبع: إدارة القرآن العلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، لکھا قال العینی فی العدة (ج ۱ ص ۲۵۰) باب من أشعر وقلة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فأنكر وکیع بهاذین القولین علیہ وعلی أصحابہ إنكاراً شديداً ورد علیہ ردّاً بلیغاً، و

ظهر من هاذین القولین أن وکیعاً لم یکن حنیفاً مقلداً للإمام رأی حنیفة فإنه لو کان حنیفاً لم ینکر علیہ هذا الإنکار

البتة، فبطل قول صاحب العرف الشذی أن وکیعاً کان حنیفاً“ تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۰۱) باب ما جاء فی اشوار البدن ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ مزینؒ نے تہذیب الکمال میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواهر المنیفة میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان کے شاگرد تھے لہذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

۱۴۱ کہا نقل الشيخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳) ۲۱۲

۱۴۲ (ج ۳ ص ۱۶۵) من اسماء وکیع، ترجمة وکیع بن الجراح (نسخة مصورة عن النسخة الخطیة المحفوظة بدارالکتب المصریة) ۱۲ مرتب

۱۴۳ دیکھئے (ج ۱ ص ۱) فی مقدمة المؤلف ۲۱۲

۱۴۴ نیز دیکھئے سیر اعلام النبلاء للذهبی (ج ۹ ص ۱۴۸) ترجمة وکیع بن الجراح رقم ۴۸۰۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۲) ترجمة وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

۱۴۵ دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۲۲۴) ترجمة النعمان بن ثابت رقم ۴۹۰۔ اور سیر اعلام النبلاء (ج ۶ ص ۲۹۴) ترجمة ابی حنیفہ، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحییٰ بن معینؒ کا وکیعؒ بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے: ”ما رأیت أفضل منه۔ یعنی من وکیع۔ یقوم اللیل ویسرد الصوم ویفتی بقول ابی حنیفہ“ لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ”ویفتی بقول ابی حنیفہ“ کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذ قمر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذ قمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے ”ما فیہ (ای فی وکیع) إلا شربہ نبیذ الکوفین“ گو یا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۸۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارکپوریؒ کی یہ تاویل بار بار اور تکلف محض ہے، ورنہ یحییٰ بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحییٰ بن معینؒ کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذ قمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراح تو خود کوفی ہیں اور کوفین سب جواز نبیذ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے منتشر ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غضبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ صورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں علامہ مبارک پوریؒ کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج ۶ ص ۴۹۳ و ۴۹۴) بزیادۃ و ایضاح۔

علامہ مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحییٰ بن معینؒ کا مقصود یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلک قولہ المذکوران فی الباب۔ تحفہ (ج ۲ ص ۱۷۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محل نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی مسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں لکھا سیاتی فی تقریر الأستاذ المحترم

حفظہ اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۹۱ و ۴۹۲) ۱۲ م

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دباء سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دباء پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شدید غصہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیث سنکر کہی تھی اس لئے صورتِ معارضہ کی پیرا ہو گئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی، اس قسم کے معارضہِ صوریہ کے موقع پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتبِ احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں، بہر حال واقعہ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیع کی ناراضگی سے ان کے فیر حقیقی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۰ روایت اس طرح ہے ”عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدباء، فألقى بطعام أودعى له، فجعلت أتتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبّه“ شامل ترمذی (ص ۱۳) باب ماجاء فی صفة إمام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دباء سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دباء سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۵) أبواب الأطعمة، باب ما جاء فی أكل الدباء ۱۲ مرتب

۱۱ چنانچہ ملا علی قاری لکھتے ہیں: ”ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحب الدباء، فقال رجل: أنا ما أحبه، فسل السيف أبو يوسف وقال: جدد الإيمان وإلا لأقتلنك“ مرقة المفاتيح (ج ۳ ص ۶۱) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

۱۲ مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ ”عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن“ (ج ۱ ص ۱۸) باب في خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأقبل عليه عبد الله فسبّه سبّاً سيئاً، ما سمعته سبّه مثله قطّ“ وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعنهن“ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں ”فما كلمه عبد الله حتى مات“ كما نقل الحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والخلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۴۱ و ۱۴۲) باب جاء فی کراهية البول فی المغتسل ۱۲ مرتب عنی عنہ

باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشۃؓ قالت: کنت أقتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلھا غنماً شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید اہل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں شروع نہیں ہے۔
شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے قتل قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲) باب استحباب بعث الھدی الی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۱۷) تقلید الغنم۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب فی الإشتار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ج ۲ ص ۱۷۷) باب تقلید الغنم ۱۲ م
۲۔ اس روایت میں لفظ ”کلھا“ کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ لفظ ”قلائد“ کی تاکید بنے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ ”ھدی“ کی۔ پھر لفظ ”غنماً“ ”ھدی“ سے حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو وھوھنا مفقود۔

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۵) میں اس کو تصرف رداۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے مقابلہ میں روایات بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دو سکر طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”کنت أقتل القلائد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فیقلد الغنم“ اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ”کنت أقتل قلائد الغنم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم“ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۷۷) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جاسکتا ہو تب بھی اگر مضاف مضاف الیہ کے جز کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور ”قلائد“ چونکہ ”ھدی“ کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جز کی طرح ہیں لہذا حدیث باب میں ”غنماً“ کو ”ھدی“ سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے مسلک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۷۷) فی الإشتار والتقلید تحت رقم الحدیث ۱۷۵۶ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقریباً ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قلا دے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نقلاً عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے "المغنی" لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۷۱) فصل ویسنّ تقلید الہدی - وشرح

نوی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) باب استحباب بعث الہدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

۱۴ جواب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۵ جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروہ بن الزبیر، عمرہ بنت عبد الرحمن، قاسم البقلاب، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "كنت أقتل قلا دہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) باب استحباب

بعث الہدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

۱۶ علامہ عینیؒ نے عدم تقلید غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنها تضعف عن التقليد" یعنی بحری ایک کمزور جانور ہے وہ قلا دہ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذرؒ فرماتے ہیں: "ولم نجد لهم (أئى للحنفية والمالكية) حجة إلا قول بعضهم أنها

تضعف عن التقليد وهي حجة ضعيفة، لأن المقصود من التقليد العلامة، وقد اتفقوا على أنها

لا تشعر أنها تضعف عنه، فقلد بما لا يضعفها" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۱) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفس تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے

چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلید نعلین پر عمل نہیں

کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفس تقلید تو درست ہے تقلید نعلین نہیں کما سیاتی فی التقریر

صاحب بدائعؒ نے عدم تقلید غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل

على أن الغنم لا تقلد قوله تعالى: وَلَا الْهَدَى وَلَا الْقَلَادِئُ" عطف القلائد علی الہدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قلاوے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

”ثم لا يحرم“ حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

والدطف يقتضى المغایرة فی الأصل، واسم الهدی يقع علی الغنم والإبل والبقر جمیعاً، فهذا يدل علی أن الهدی نوعان: ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، فتعین أن الغنم لا یقلد لیكون عطف القلائد علی الهدی عطف الشئ علی غیره فیصح “بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر به محرماً ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۵) ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: ”والحنفية فی الأصل یقولون: لیست الغنم من الهدی، فالحدیث حجة علیهم من جهة أخرى“ کذا نقل الحافظ فی الغنم (ج ۳ ص ۲۳) باب تقلید الغنم۔ مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو ”هدی“ میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں ”کتبت أقتل قلائد هدی رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها غنماً“ کہہ کر ”غنم“ پر ”ہدی“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن حنفیہ پر ابن المنذر کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا افتراء علی الحنفية ففی أى موضع قالت الحنفية: إن الغنم لیست من الهدی، بل کتبهم مشحونة بأن الهدی اسم لما یهدی من النعم إلى الحرم لیتقرب به، قالوا: وأدناه شاة لقول ابن عباس رضی الله تعالی عنهما: ”ما استیسر من الهدی شاة“ وعن هذا قالوا: الهدی إبل وبقر وغنم ذکورها وإناثها، حتی قالوا هذا بالإجماع، وإنما مذهبهم أن التقليد فی البدنة، والغنم لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدها، إذ لو كان تقلیدها سنة لما ترکوها“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب غنی عنہ

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم نہ ہوتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے۔ تفصیل کے لئے اعلان السن کی طرف مراجعت کریں۔ واللہ اعلم

۱۷ "وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم على وابن مسعود وابن عمر وجابر رضى الله عنهم أنهم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: إذا قلّد وهو يريد الحج أو العمرة فقد أحرم." بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً - ابن المنذر نے سفیان ثوری، امام احمد اور امام اسحق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، کذا نقل الحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۴۳) باب من قلّد الفلاّئد بیده) لیکن علامہ عینی نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہور کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۲۵۵، باب من أشعر وقلّد)۔ علامہ خطابی نے اصحابِ رای کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

مذکورہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے أن عمر وعلياً وابن عباس كانوا يقولون في الرجل يرسل بدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم ليس إلا يلبّي قال جعفر: يواعدهم يوافق إذا كان ذلك اليوم الذي يواعدهم أن يشعروا يمسك عما يمسك عنه المحرم (ج ۴ ص ۵۵، رقم ۵۶۷) من كان يمسك عما يمسك عنه المحرم اول تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ کہتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

حضرت ابن مسعودؓ کا اثر آخر کو نہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے تو ان کا مسلک جمہور صحابہؓ یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، یعنی لا يصير بذلك محرماً

حضرت ابن عمرؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۴ ص ۵۵، رقم ۵۶۸،

في الرجل يقلّد أو يجلل أو يشعر وهو يريد الإحرام) حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، من جلد أو قلّد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۴ ص ۵۵، رقم ۵۶۸) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سو اول تو

انہیں استحباً تشبہ بالمحرّمین پر محمول کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب

حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۳ ص ۴۳ و ۴۴)

لا محالہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا - (باقی حاشیہ ص ۱۷ پر)

باب مَا جَاءَ إِذَا عَطِبَ الْهَدْيُ مَا يَصْنَعُ بِهِ

عن ناجية الخزاعي - صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم -

قال: قلت: يا رسول الله! كيف أصنع بما عطيته من الهدى؟ قال: أخرها ثم اغمس نعلها في دمها، ثم خل بين الناس وبينها شيئا كلوها، "اگر ہدی ہلاک ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر مل

(ہاشیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابر کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمد اور بزار میں مذکور ہے اس روایت کے بارے میں علامہ سیوطی لکھتے ہیں "رجال أحمد ثقات" اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "رجال رجال الصحيح" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۴۷) باب فیمن بعث ہدیہ وہو مقیم - لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ سیوطی کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده" فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۶) باب من قلّد القلائد بیدہ - مزید کلام کے لئے دیکھیے اعلا السنن (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من قلّد بدنتہ وساقہا ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

۱۱ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "لأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعل إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالقول، فيصير به محرماً لا اتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام - ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۱) قبیل باب القرآن ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھیے (ج ۱ ص ۲۲۸ تا ۲۵۱) باب من قلّد بدنتہ وساقہا فقد أحرم ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۳ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الهدى إذا عطي قبل أن يبلغ وابن حبان في سننه (ص ۲۲۸) باب في الهدى إذا عطي ۱۲ م

۱۴ ہر ابن کعب بن جندب أو جندب بن کعب، شروع میں ان کا نام ذکر کیا تھا، بعد میں جب انہوں نے قریش کے پنجہ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صلح ستہ میں ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۷)

۱۵ عطب - بالکسر - أي هلك وعجز عن السير - مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۱۶۱) مادة عطب " ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کو کھاسکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء و فقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا نہ اس کو بچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی و فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا لہذا یہ مذہب الجمہور، چنانچہ حدیث باب میں ”خَلَّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهَا فَيَأْكُلُهَا“ کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں ”لَا تَأْكُلُ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رِفْقَتِكَ“

شارح مسلم ابو عبد اللہ ابی مالکیؒ نے ”إِكْمَالُ إِكْمَالِ الْمَعْلَمِ“ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

آپ نے یہ حکم سدا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشہ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کر دیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء فی رکوب البدنة

عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يسوق بدنة فقال له: اركبها، فقال: يا رسول الله! إنها بدنة فقال له في الثالثة أو في الرابعة: اركبها ويحك أو ويلك «امام شافعی، امام احمد اور امام اسحق کے نزدیک رکوب بدنة عند الحاجة درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الا یہ کہ اضطراب ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصری اور عطاء وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

لہ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵)۔ «فی فتح الملہم: «قال الطیبي: سواء كان فقيراً أو غنياً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطاعتهم لئلا ينجرها أحد ويتعلل بالعطب اهـ۔ قال المازري: نهى عن ذلك حماية أن يتساهل فينحره قبل أوأانه، قال القرطبي: لأنه لو لم يمنعهم أمكن أن يبادر فينحره قبل أوأانه، وهو من المواضع التي وقعت في الشرع وحلت ما لكاً على القول بسدا للذرائع وهو أصل عظيم لم يظفر به إلا مالك رحمه الله لدقة نظره اهـ قلت (القائل هو الشيخ العتافي صاحب فتح الملهم): وقد استعمله أصحابنا أيضاً كثيراً في مسائلهم۔ واللہ اعلم (ج ۳ ص ۳۵۶) باب ما يفعل بالمهدي إذا عطب في الطريق ۱۲ مرتب

۱۱ مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵ تا ۵۰۶) اور اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۴۹۳ تا ۴۹۶) باب ما يفعل بالمهدي إذا خاف عليه العطب ۱۲ مرتب

۱۳ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۹) باب ركوب البدن - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۲)

باب جواز ركوب البدنة المهداة لمن احتاج إليها ۱۲ م

۱۴ ركوب بدنة کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں :-

(۱) مطلقاً جواز عروہ بن الزبیر اور طاہر بن کایہی مسلک ہے، ونسبہ ابن المنذر اسی احمد و اسحق۔

(۲) رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجة درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدت حاجت یعنی اضطراب کے وقت رکوب درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل بھی اصل تقریر میں چکی ہے)

(باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ادکبھا بالمعروف
إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهراً" واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء بأٹی جانب الرأس یید أفی الحلق

عن انس بن مالک قال: لما رمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجمرة فخرسک
ثم ناول الخالق شقه الأيمن فخلقه فأعطاه أبا طلحة، ثم ناوله شقه الأيسر فخلقه، فقال:
اقسمه بین الناس" بعض نے کہا کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال "غراش
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکراہۃ، نسبہ ابن عبدالبر الی الشافعی و مالک
(۵) بقدر حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے
کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے، یہ ابراہیم نخعی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔
(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلہ ابن العربی عن ابی حنیفہ و شیع علیہ، لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے
اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلہ ابن عبد البر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹ و ۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷ (ج ۱ ص ۲۶) باب جواز رکوب البدن المہدۃ لمن احتاج إلیہا ۱۲ م
۱۸ پھر قائلین جواز رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سلمان لاد سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے
نزدیک سامان لاد ناجائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر
دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت
نہیں۔ عمدہ (ج ۱ ص ۳)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کر لے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۲)

باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳

۲۰ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان۔ و مسلم
فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷) باب بیان ان السنة یوم الخیر ان یرمی ثم ینحر ثم یحلق والابتداء فی الحلق بالجانب الأيمن
من رأس المخلوق ۱۲ م

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہؓ آپ کے حلق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقع پر آپ کے حلق تھے۔

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں مخلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتداء مستحب ہے گویا حلق میں حلق کی دائیں جانب کا نہیں مخلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: ”وہذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنیفہ: یبدأ بجانب الأيسر“ جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخلوق کی بائیں جانب سے ابتداء کی جائیگی گویا ان کے نزدیک حلق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ مخلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیث باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وہذا یفید أن السنة في الحلق البدء بيمين المخلوق رأسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا هو الصواب“

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشیخ العلامة ابن عابدین فی رد المحتار۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حلق مخلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے، اس صورت میں ابتداء بيمين الحلق اور ابتداء بيمين المخلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۸) کتاب الوضوء باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۷) باب بیان أن السنة يوم النحر أن یرمی ثم یحرق ثم یحلق ۱۲ م

۳۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۷۷) باب الإحرام ۱۲ م

۴۔ چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول ”وہذا هو الصواب“ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”واقول: یوافقه ما فی الملتقط عن الإمام: حلفت رأسی فخطأت فی الحلق فی ثلاثة أشياء، لما أن جلست قال: استقبل

القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال: إبدأ بالأيمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادفن

شعرك، فرجعت فدفنته اه نہر ائی فہذا یفید رجوع الإمام إلى قول المجامع، ولذا

قال فی الباب: هو المختار“ وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۱۸۷) تنبیہ تحت قوله: ”وحلقه الكل أفضل

ولو أتراله بنحو نورة جاز“ ۱۲ مرتب

مونے مبارک کی تقسیم و اعطاف کے بارے میں روایات کا اختلاف

حدیث باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شق ایمن اور شق ایسر دونوں جانبوں کے بال حضرت

ابو طلحہ انصاریؓ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے، ابو عوانہ کی روایت سے بھی متبادر یہ ہے، لیکن ابو بکر بن ابی شیبہ حفص بن غیاث سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں: ”قال للحلاق: ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعره بين من يليله، قال: ثم أشار إلى الحلاق وإلى جانب الأيسر فخلقه فأعطاه أم سليم“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ام سلمہؓ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابو کریب عن حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرتين بين الناس، ثم قال بالأيسر فصنم مثل ذلك، ثم قال: ها هنا أبو طلحة، فدفعه إلى أبي طلحة“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپ ہی کے حکم سے اپنی اہلیہ حضرت ام سلمہؓ

سے یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کے شوہر ہیں، مکافی المعارف (ج ۶ ص ۵۱۲) ۱۲ م
سے چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے ”عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمر ونحر فمكه وحلق ناول الحائق شقه الأيمن فخلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فخلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس“
(ج ۱ ص ۱۱۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۲ مرتب

سے و لفظہ: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه و دفع إلى أبي طلحة الشق الأيمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس“ كذا في العمدہ (ج ۳ ص ۳۷)

كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

سے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۲ م

۵۰ حوالہ بالا ۱۲ م

کو دیدئے۔

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: ”ناول الحالق شقه الأيمن فخلقه، ثم دعا أبا طلحة الأتصاري فأعطاه إياها ثم ناوله الشق الأيسر، فقال: احلق، فخلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس“ اس روایت سے متبادریہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پھلی روایا کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ ”اقسمہ“ کی ضمیر منصوب کو شقِ ايمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے۔

فائدہ | حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری میں ابن سیرینؒ سے مروی ہے: ”قال: قلت لعبيدة: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبنا من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندي شعرة منه أحب إلي من الدنيا وما فيها“۔ نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہؓ موئے مبارکہ تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتیاب ہوتے

۱۷ عمدة القاری (ج ۳ ص ۲۸) باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارکہ حضرت ابو طلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیمؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دنیا مقصود تھا اگرچہ سچ میں حضرت ابو طلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۲۱۲

۱۸ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۴) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲ م

۱۹ (ج ۱ ص ۲۹) كتاب الموضوع، باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۲۰ علی وزن ”کریمة“ ایک جلیل القدر مخضرم تابعی، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عبدة بفتح اوله ۱۲ م

۲۱ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ م

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالدؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرامؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا ”انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن کرهت أن تقع بأيدي المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلوة والسلام“ واللہ اعلم

باب ماجاء في الحلق والتقصير

عن ابن عمرؓ قال: حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم“ اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج و عمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم پھر حلق اور قصر کی مقدار واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر راس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف راس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع راس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسح راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔

۱۴ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۷) باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۱۵ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۶ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - و

مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۲) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۴۲) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۸ تفصيل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - فتح الباری

(ج ۳ ص ۲۵) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲) باب تفضيل

الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثال امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیجاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرِ معتد بہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔
پھر شواہخ اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیجابِ راس افضل ہے۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعی کے نزدیک ایک پورے کے برابر یا بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر ہیں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ حجتین اور مکانِ حجتین کے ساتھ خاص ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۂ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارجِ حرم حلق کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارجِ حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

۱۔ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبارِ ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے، امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیث و وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی ”والثلث کثیر“ فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۸۳۔ کتاب الوصایا، باب اَنْ يَتْرَكَ وَرَثَتَهُ اَغْنِيَا خِيَوْمَ اَنْ يَتَكْفَفُوا النَّاسَ) معلوم ہو کہ ثلث کثیر ہے اور مقدارِ معتد بہ ما دون الثلث ہے جو ربع ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۴) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م

۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۶) أو اخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۴) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتبہ

ہوگا، خارجِ حرم حلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر استر پھروالے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صتر قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے "قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن تحلق المرأة رأسها" اگلے باب ہی میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مثلاً ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوائے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

"وعن عائشہ قالت: طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم" جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے حدیث باب جمہور کی دلیل ہے۔

۱۔ مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع المستائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل وأما بیان زمانہ و مکانہ ۱۲ مرتب

۲۔ لہذا روای عن ابن عمر أنه قال: من جاءه يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر، أجرى المولى على رأسه والقدرى رواه مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنه إذا عجز عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالخالفين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل وأما الحلق أو التقصير ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الطیب عند الإحرام۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام فی البدن الخ ۱۲ م

۵۔ خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ گلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمده (ج ۹ ص ۱۷۱) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔
 ”وَيَوْمَ الْخُرُقِ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ بِطِيبٍ فِيهِ مَسْكٌ“ جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طوافِ زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طوافِ زیارت سے پہلے صحبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے ”عن أم قیس بنت محصن قالت: دخل علي عكاشة بن محصن وأخرفني مني مساء يوم الأضحية فزع عاتشاً بها وتركا الطيب، فقلت: مالکما، فقالا: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا: من لم يفيض إلى البيت من عشيّة هذه فليدع الثياب والطيب“

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کے مذکورہ جملہ سے ہے کہ جہاں تک ام قیس بنت محصن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۵۶) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳ تا ص ۳۱) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب
 ۲۔ تفصیل مذہب کے لئے دیکھئے عمدہ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفاضة ۱۲
 ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵) باب اللباس والطیب متى یحلان للمحرم ۱۲ م
 ۴۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے معن عائشہؓ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا رميتم وحلقتم فقد أحل لكم الطيب والثياب وكل شيء إلا النساء“ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵) باب اللباس والطیب متى یحلان للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی حجاج بن ارطاة ہیں جو تکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابل قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴) باب الطیب بعد رمی الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں ”إذا رميتم الجمره فقد حل لكم كل شيء إلا النساء، فقال له رجل: والطيب، فقال: أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ رأسه بالمسك أظطيب هو“ اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴) ۱۲ مرتب

کر سکتی۔

وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حل له كل شيء إلا النساء والطيب
وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم «وهو قول
أهل الكوفة» امام ترمذی کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب
نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی
”حل له كل شيء إلا النساء“

طیب بعد الخلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالک کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت
عبد اللہ بن زبیر کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں : ”من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر

لہ کما قال العيني في العدة (ج ۱۰ ص ۱۰۷) - والطحاوي في شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۳۵۶) باب اللباس
والطيب الخ ۱۲ مرتب

۱۷ حضرت عمرؓ کا یہ اثر موطا امام محمد میں اس طرح مروی ہے ”أخبرنا مالك أخبرنا نافع وعبد الله بن دينار
عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفة فعلمهم أمر الحج وقال لهم فيما قال :
ثم جئتم مني فمن رمى الجمرة التي عند العقبة فقد حل له ما حرم عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد
نساء ولا طيبا حتى يطوف بالبيت“ دیکھئے (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمرة العقبة
يوم النحر ۱۲ مرتب

۱۸ ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا
علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانی کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :
”وما ذكره الترمذی من عدم الجواز قول أهل الكوفة فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبي حنيفة
وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح به في الموطأ بعد رواية أثر عمر الفاروق
فقال ”وبهذا نأخذ..... قال: وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً“ اھ

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : ”هكذا عبارة الإمام محمد في مؤلفه وما ذكره الشيخ
المباركفوري في تحفته (ج ۲ ص ۱۰۷ - مرتب) معزوًّا إلى الموطأ فقد غلط وأخطأ في نقل عبارة ولا
أدرى ماذا حدث له، والله أعلم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲) - وفي طبعة البنورية (ج ۶ ص ۱۰۷) -
لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب العشاء الآخرة والصبح بمنى، ثم يغدو إلى عرفة“ آگے فرماتے ہیں: ”فاذا رمى الجمرة الكبرى حلّ له كل شئ حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت“ امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: ”هَذَا حَدِيثٌ عَلَى شَوَاطِئِ الشَّيْخِينَ وَلَمْ يَخْرُجَاهُ“ حافظ ذہبیؒ نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

”أهل الكوفة“ کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

در اصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک ”طیب قبل الاحرام“ کا مسئلہ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور جمہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت: ”وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: حلّ له كل شئ إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول أهل الكوفة“ ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے ”أهل الكوفة“ کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جمہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جمہور کا مسلک امام ترمذیؒ ”والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حلّ له كل شئ حرم عليه إلا النساء“ وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق“ سے بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارج السنن (ج ۶ ص ۵۲۶) وفي طبعة النعمانية (ج ۶ ص ۲۹) میں موطا امام محمدؒ کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول ”وهو قول أهل الكوفة“ بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بنوریؒ قدس سرہ نے موطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو ”طیب قبل الاحرام“ سے متعلق ہے۔

در اصل امام محمدؒ نے اپنی موطا میں ”طیب قبل الاحرام“ اور ”طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة“ دونوں مسکوں پر (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔ واللہ اعلم۔ تہ شرح الباب بتغییر و زیادة من المرتب۔

باب ما جاء من تقطع التلبية في الحج

عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال: أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة» حدیث باب اس پر دال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

علیہ علیہ در مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر ”باب من تطيب قبل أن يحرم“ (ص ۲۰۲ و ۲۰۳)۔ اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں: ”قال محمد: وبهذا نأخذ، لا أرى أن يتطيب المحرم حين يريد الإحرام إلا أن يتطيب ثم يغتسل بعد ذلك، وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً“ اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے ”باب ما يحرم على الحاج بعد رمى جمرة العقبة يوم النحر“ (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں ”قال محمد: وبهذا نأخذ في التطيب قبل زيارة البيت وندع ما روى عمرو ابن عمرو رضي الله عنهما، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاء“

امام ترمذیؒ کے قول ”وهو قول أهل الكوفة“ کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلق عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالب حضرت بنوریؒ قدس سرہ کی نظر سے موطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلق باب اور اس کا ”قال محمد“ نہیں گذرا ورنہ وہ ”وهو قول أهل الكوفة“ کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۳ (ج ۱ ص ۶۱) فضيلة الحجة ماشياً ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۴ چنانچہ حضرت بنوریؒ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: ”وذكر ابن فرشته في ”شرح المعجم“ عن ”الحانية“: الصحيح أن الطيب لا يحل له، لأنه من دواعي الجلاء وهو مذهب مالك، ويمكن حمل قول الترمذی (یعنی قوله: ”وهو قول أهل الكوفة“) على هذا القول“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲) ۱۲ مرتب

۱۵ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۶ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲) باب الركوب والارتداف في الحج - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵) باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشع في رمى جمرة العقبة يوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقت احرام سے حجرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک ہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حجرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔
البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہ بن زید کی روایت سے ہے » اَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ رَدَفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشِيَةَ عَرَفَةَ فَكَانَ لَا يُزِيدُ عَلَى التَّكْبِيرِ وَالتَّهْلِيلِ ^{لِلَّهِ} اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ بہر حال جمہور راست کے نزدیک حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ شروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک حجرۂ عقبہ پر پہلی کنکری

۱۴ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج -

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: »ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب كان يلبّي غداة المزدلفة بحضور ملائمة الصحابة وغيرهم فلم ينكر عليه أحد منهم بذلك، وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ولم ينكر عليه أحد ممن كانوا هناك من أهل الأقطار من الشام والعراق واليمن ومصر وغيرها، فصار ذلك إجماعاً لا يخالف فيه « عمدہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ والتكبير غداة النحر ۱۲ مرتب

۱۵ كذا في العمدۃ (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتدان في الحج، وفيه: وروى نحو ذلك عن عثمان وعائشة وروى عنها خلاف ذلك، فقال الزهري والسائب بن يزيد وسليمان بن يسار وابن المسيب في رواية: » يقطعها حين يقف بعرفات « وروى ذلك عن علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص ۱۲ مرتب ۱۳ حوالہ بالا ۱۲

۱۴ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۳) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

۱۵ جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۴) -

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حجرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے، حنفیہ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے ”عن ابی وائل عن عبد اللہ رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ بأول حصاة“ ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ رو کر دے، لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرۂ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاحِ طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلامِ حجر ہی سے افتتاحِ طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حد و حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے جمرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دیگا اور ابنِ حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے ”عن ابن عباس قال - یرفع الحدیث - أنه کان یمسک عن التلبیۃ فی العمرۃ اذا استلم الحجر - واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ دیکھئے عمرہ (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الرکوب والارتداد فی الحج ۱۲

۲۔ اس لئے کہ اس میں ”فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ“ فرمایا گیا ہے نہ کہ ”حتی بدأ الرمی“ یا ”حتی رمی بعضہا“ ۱۲

۳۔ عمرہ (ج ۹ ص ۱۶۱) باب الرکوب الخ ۱۲ مرتب

۴۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمرۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۲۹) باب صلاة الفجر بالمزدلفۃ ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی طواف زیارة باللیل

«عن ابن عباس وعائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آخر طواف زیارة إلى اللیل» بظاہر حدیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طواف زیارت میں فرمایا تھا اس لئے حدیث باب میں شراح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴) باب الإفاضة والحج - وابن ماجه في سننه (ط ۲۱۶) باب زیارة البيت ۱۲ م

۲۔ مثلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت «عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر» قال نافع : فكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصل الظهر بمنى ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله» (ج ۱ ص ۲۲) باب استحباب طواف الإفاضة يوم النحر۔

وفی صحیح البخاری : «وقال لنا أبو نعيم : ثنا سفيان عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافاً واحداً ثم يقبل ثم يأتي منى يعني يوم النحر، ورفع عبد الرزاق، قال : حدثنا عبيد الله» (ج ۲ ص ۲۳) باب زیارة يوم النحر۔

وفی سنن أبي داود : «عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم صلى الظهر بمنى يعني راجعاً» (ج ۱ ص ۲۴) باب الإفاضة في الحج۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ «ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر» (ج ۱ ص ۲۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ «ثم ركب ثم أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى البيت فصلى بمكة الظهر» (ج ۱ ص ۲۹۹) باب صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

(۳) سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت : «قالت : أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى» (ج ۱ ص ۲۴) باب فی رمي الجمار

امام حاکم نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : «هذا حديث صحيح على شرط مسلم (بقية حاشية الكافي ص ۲۹۹)»

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد ”بعد الزوال“ ہے، لیکن استاویل کا بعد ظاہر ہے۔
 بعض نے کہا کہ ”طواف زیارت“ سے مراد نفلی طواف ہے۔ اور ابن حبان کی روایت سے
 معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طواف زیارت فرمانے کے بعد اُسی رات میں نفلی
 طواف بھی کیا تھا۔ اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف
 تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے۔ یہ
 لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طواف زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے۔
 احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں ”آخر“ کے معنی ”اُذن بالتاخیر“ کے ہیں اور
 مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم یخرجہ ”حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص ۲۸۷، ۲۸۸) طواف الإفاضة درمی الجار۔
 صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر“
 (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادری ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتبہ عنی عنہ
 (حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۷ گویا ”لیل“ سے ”عشی“ مراد ہے اور مطلب یہ ہے ”آخر طواف الزیارة إلى العشی“ اور عشی کا اطلاق اگرچہ
 راجح قول کے مطابق زوال شمس سے غروب شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوال شمس سے صبح تک کے
 وقت کو عشی کہا جاتا ہے، (لسان العرب ج ۱۵ ص ۱۵۱) گویا ”لیل“ ”عشی“ کے مفہوم کا جزء ہے اور ”لیل“
 بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ
 ۱۸ گویا زیارت سے زیارت محض یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

۱۹ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”الوجه الثالث ما ذکرہ ابن حبان من أنه صلی اللہ علیہ وسلم رمی
 بحجرۃ العقبة وغرستم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالبیت طواف الزیارة ثم رجع إلى منیٰ فصلى
 الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ووقد رقدة ثم ركب إلى البیت ثانیاً وطاف به طوافاً آخر باللیل“
 عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتبہ

۲۰ چنانچہ بیہقی میں روایت ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم كان يزور البیت كل ليلة من لیل إلى منیٰ“
 کذا نقل العینی فی العمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتبہ

۲۱ مذکورہ توجیہاں اور ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۱) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۳ و ۵۳۴) ۱۲ م

کہ آپ نے خود رات کے وقت طواف زیارت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں ادا فرمائی، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیث باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طواف زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في نزول الأبطح

عن ابن عمرؓ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان ينزلون الأبطح، حدیث باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقع پر

۱۵ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: ”معناه جؤن تاخیر الزیارة مطلقاً الى الليل“ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۹۴) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۱۶ یعنی ”حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفضنا يوم النحر“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۱) باب فی رمی الجمر ۱۲ م
۱۷ یوم النحر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں ادا فرمائی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجع کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب الزیارة یوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۴ تا ص ۵۳۸) ۱۲ م
۱۸ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النحر الخ
۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۲۰ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النفر الخ۔
و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲) باب نزول المحصب ۱۲ م

۲۱ الأبطح وكذا البطحاء والبطيحة: يقال لمسيل واسع فيه دقاق الحصى - كذا في معاجم اللغة - وأصبح كالعلم لبطحاء مكة، وهي مسيل واديها وهو المحصب، والتحصب: النزول بالمحصب“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۹)

ثم إن المحصب هذان منى ومكة، وأقرب إلى منى، ويقول عياض: وإلى منى أيضاً۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۲)
آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں ”مسجد الاعجابہ“ کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص ۵۳۴) ۱۲ مرتب

بظاہر مکہ یعنی محصب میں نزول فرماتے تھے، حضرات شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء و قد رقدت بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به" اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تحصیب" یعنی محصب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گزارنا مناسک حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التحصيب شيء إنما هو منزل نزل رسول الله ﷺ" کا بھی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسک حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت: إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأبطح لأنه كان أسمع لخروجه" یعنی ابطح یا محصب میں آپؐ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تحصیب اگرچہ منسک حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے سفر کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہر حال مستحب ہے اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف و خبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کر دیا، گویا آپؐ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحدیثِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غداً بنى كنانة" سے

۱۔ (ج ۲۳) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲ م

۲۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله ﷺ عليه وسلم حين أُرِدَ قدوم مكة (بعد رجوعه من منى): منزل لنا غداً إن شاء الله بنى كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے (باقی حاشیہ ص ۱۰ پر)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادی محصب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصداً تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیل کو سنت مقصودہ قرار دیا جائے، فلوترکہ أحد بلا عذر یصیرہ مسیئاً، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مننون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في حج الصبي

» عن جابر بن عبد الله قال: «رفعت امرأة صبياً لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر.» اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے، البتہ علامہ نوویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وهذا الحديث (بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: «قال النبي صلى الله عليه وسلم من القديوم الخرو وهو بمنى: نحن نازلون غداً بخيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر يعني بذلك المحصب» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسك باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة.

حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: «قلت: يا رسول الله، أين تنزل غداً في حجة، قال: وهل ترك لنا عقيل منزلاً ثم قال: نحن نازلون غداً بخيف بنى كنانة المحصب حيث قاسمت قريش على الكفر» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) کتاب الجهاد، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فلهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مسئلہ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب المحصب - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۲۰۹) باب حج الصبي ۱۲ م

سید علیہم السلام

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عدمِ صحتِ حج کی نسبت درست نہیں اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ صبی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے البتہ اگر وہ محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر لے تو صبی یا ولی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔
پھر اگر صبی ممیز ہے تو وہ خود مناسکِ حج ادا کرے گا اور اگر غیر ممیز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دو سہرا افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے سہلے ہوئے کپڑے اتار کر ازار و ردائ پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہریؑ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔
پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوفِ عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اُسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کر دے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوفِ عرفہ کر لے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب (بلا ترجمہ)

عن جابر قال: كنا إذا حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكنّا نلبّي عن النساء،

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳) باب صحتِ حج الصبی وأجر من حجّ به ۱۲ م
۲۔ علامہ بتوریؒ لکھتے ہیں: "وهذه النسبة غير صحيحة فقد اتفقت كلمات المشايخ الحنفية كلهم بل كلام الأئمة من محمد بن الحسن إلى الشرنبلالي وابن عابدين إلى أنه حجة صحيح وإحرامه منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶) ۱۲ مرتب
۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶ تا ۵۴۸) اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) باب حجة الصبيان ۱۲ مرتب
۴۔ دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص ۱۴۳ و ۱۴۴) باب الواقيت، قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب
۵۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سنن ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا النساء والصبيان فلبّينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (مشائخ) باب الرمي عن الصبيان ۱۲ مرتب

وَنَوْمٍ عَنِ الصَّبِيَّانِ“ بظاہر حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفع صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اَدُل تو وہ اشعث بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”أَفْضَلُ الْحَجِّ الْعِجَّ وَالشَّجَّ“ (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہایا جائے یعنی بکثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سورفع صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مردوں کے رفع صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَجِّ عَنِ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ وَامْلِيَّتِ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ خُثَمٍ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ أَبَى أَدْرَكَتَهُ فَرِيضَةُ اللَّهِ فِي الْحَجِّ وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى ظَهْرِ الْبَعِيرِ قَالَ: حَتَّى عَنَهُ“ اس باب کے تحت مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصول بحث پہلے گزر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مانی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مانی بھی ہوں اور بدنی بھی، جیسے حج، ان میں مند العجز نیابت درست ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”ضعیف، من السادسة“ تقریب التہذیب (۵/۱۷۹، رقم ۳۱۲) ۲۱۲

۲۔ سنن ترمذی (۵/۱۳۱) باب ما جاء في فضل التلبية والخروج سنن ابن ماجہ (۲/۱۷۱) باب رفع الصوت بالتلبية ۲۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (۵/۱۷۵) أبواب العمرة، باب الحج عن لا يستطيع الثبوت على الرحلة

و مسلم فی صحیحہ (۵/۱۷۳) باب الحج عن العاجز لزمانة وهمم ونحوها ولوت ۲۱۲

۵۔ دیکھئے درس ترمذی (۲/۱۷۱ تا ۱۷۳) مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ ۲۱۲

۶۔ عجز سے دائمی استمراری وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایہ (۵/۱۷۹) باب الحج عن الغير ۲۱۲

لیکن حضرت ابن عمرؓ قاسمؓ اور ابراہیم نخعیؓ فرماتے ہیں "لا یحیی عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور یثؓ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج ۳۱ کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج کرنا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کُل مال خرچ ہو جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت تقویت فریض اور ترک وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں :- "وأرجو أن یجزیہ ذلک إن شاء اللہ تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلث مال میں سے اس کی جانب سے حج کرنا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کس کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۱) باب الحج والندور عن الميت والرجل یحیی عن السیرة ۱۲ مرتبہ

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے۔ واللہ اعلم
(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی العمرة أواجبة ہی أم لا؟

”عن جابر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن العمرة أواجبة ہی؟
قال: لا، وأن یعتمر وأهو أفضل“ امام شافعی، امام احمد، ابو ثور، ابو عیینہ، سفیان ثوری
اور اوزائی کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک
جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زر قانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنتِ مؤکدہ ہے۔
جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرضِ کفایہ ہے چنانچہ محمد
بن الفضل جو مشائخ نجارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے۔
صاحب بدائعؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃ الفطر، الحجیہ اور وتر۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھیے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) فصل: وأما بیان حکم فرائد الحج ۱۲ مرتب
۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستة غیر الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔
سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۷۱، رقم الحدیث ۹۳۱) ۱۲ م

۴۔ والعمرة فی اللغة: الزيارة، يقال: اعتمر، أي: زار وقصد، وقيل: مشتقة من عمارة المسجد الحرام
وشرعاً: زیارة البیت الحرام بشرط مخصوصة مذکورة فی الفقه، قالہ المبدر والشہاب۔

۵۔ والعمرة: بضم العین والمیم، وبضم العین وسکون المیم، وبفتح العین وسکون المیم، کافی شرح
المہذب (۷-۹) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

۶۔ قال مالک: العمرة سنة لا أعلم أحدًا من المسلمين أُرخص فی ترکها، وحمل قوله عامة المالکية
على التأکید دون الوجوب كما سیأتی فی محله، کذا فی أوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۹) جامع ماجاء فی العمرة ۱۲ م

۷۔ کذا فی الأوجز (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲ م

۸۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۱) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن رائج یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسائل کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنت مؤکدہ ہے، اور تکثیر عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیر عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرم نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: ”إن شاء اعتمر في كل شهر“، واللہ اعلم

باب منه

عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة“ جمہور کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ اشہر حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہل لہ قال ابن عابدین نقلًا عن البحر: ”والظاهر من الرواية السنية، فإن محمداً نص على أن العمرة تطوع“ رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۵) مطلب فی أحكام العمرة ۲۱۲ لہ (ج ۳ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) جامع ما جاء فی العمرة۔

صاحب اوجز نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: ”واختلفت نقلة المذاهب في بيان مسالك الامة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم“ ۱۲ مرتب

۱۳ چنانچہ علامہ شامی در مختار کی عبارت ”والعمرة في العمر سنة مؤكدة“ کے تحت لکھتے ہیں: ”أى إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النقص عنها فيه“ رد المحتار (ج ۲ ص ۱۵) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲ مرتب

کہ حوالہ بالا ۱۲ م

۱۴ کذا فی العدة (ج ۱ ص ۱۱) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ م (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ اشہرج میں عمرہ جائز نہیں۔
اس کا دوسرا مطلب جوازِ قرآن بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے ”دخلت أفعال العمرة في أفعال
الحجبة إلى يوم القيامة“ یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حج
قرآن کی صورت پیدا ہو جائے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے ”سقوط العمرة ودخولها في الحج“ یعنی عمرہ
واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے۔
حدیث باب کا ایک مطلب ”جواز فسحة الحج إلى العمرة“ بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف
کہا ہے۔ واللہ اعلم۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۵ دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۲۶) فصل : ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً - اور عمدة القاری
(ج ۱۰ ص ۱۰۰) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب

۱۶ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۷ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۴) باب في أفراد الحج ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۴)

۱۸ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں : ”قال شيخنا : المراد به (أي الحديث) دخول العمرة في الحج، يعني : أداؤها مع الحج
بصورة المتمتع أو القران“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶) ۱۲ مرتب

۱۹ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۴) باب بیان وجوہ الإحرام الخ (قبیل باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم)
صاحب فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا ضعيف“ کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں : ”لأنه يقتضي النسخ“

بغیر دلیل ”دیکھئے (ج ۳ ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

۲۰ نسخ الحج إلى العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت گزر چکی ہے فلیراجع ۱۲

۲۱ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۴)

صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا أيضا ضعيف“ کے تحت لکھتے ہیں : ”وتعقب بأن سياق

السؤال يقوى هذا التأويل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول

التأويلات المذكورة إلا الثالث والله أعلم - كذا في فتح الباری - دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

۲۲ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۴) باب بیان وجوہ الإحرام سے ماخوذ ہے ۱۲

باب ماجاء فی العمرة من التنعيم

عن عبد الرحمن بن أبي بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشة من التنعيم " اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعيم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعيم اگر احرام باندھنا چاہیے۔ جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعيم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعيم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعيم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ تنعيم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعيم دوسری حدود حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے " قالت:

له شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

سے الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳۹) أبواب العمرة، باب عمرة التنعيم - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۹۱) باب بیان وجوه الاحرام الخ ۱۲

سے التنعيم : بفتح المثناة وسكون النون وكسر المهملة : مكان معروف خارج مكة وهو على أربعة أميال من مكة الى جهة المدينة ، كما نقله الفاكهي وروى الفاكهي من طريق عبيد بن عمير قال : إنما سمي التنعيم لأن الجبل الذي عن يمين الداخل يقال له : ناعم ، والذي عن اليسار يقال له : منعمر ، والوادي : نعان " فتح الباری (ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) باب عمرة التنعيم ۱۲ مرتب

سے لیکن اس توجیہ پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : قال المحب الطبري : التنعيم بعد من أدنى الحل إلى مكة بقليل وليس بطرف الحل ، بل بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحل فقد تجاوز " (فتح الباری ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ، باب عمرة التنعيم جس سے معلوم ہوا کہ تنعيم "ادنى الحل" نہیں بلکہ حدود حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعيم عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلی جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعيم ہی تھی اس لئے آپؐ نے تنعيم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعيم پہنچ کر حدود حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہر حال رائج یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ حل ہی ہے اور تنعيم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تنعيم بھی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دور ہے لیکن بقیہ جہات حل کی نسبت سے وہ بہر حال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعيم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجاوزاً ہے یا دوسری جہات حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۳ ص ۲۸۴) واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف وأنا أبكي، فقال: ما ذاك؟ قلت: حضت، قال: فلا تنبكي، اصنعي ما يصنع الحاج، فقد منامكة ثم أتينا منى، ثم غدونا إلى عرفة، ثم رمينا الجمرات ثلاث الأيام، فلما كان يوم النفر ارتحل فنزل الحصبه، قالت: والله ما نزلها إلا من أحبلى، فأما عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: إحمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: والله ما ذكر الجعرانة ولا التنعيم فلتهل بعمرة، فكان أدنانا من الحرم التنعيم، فأهللت بعمرة الخ" اس روایت میں "فكان أدنانا من الحرم التنعيم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعيم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حد و محل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی۔

امام بخاریؒ کے منبع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکہ جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیں گے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاریؒ کا تفرد ہے، اور جمہور امت

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۲) باب المکی یريد العمرة من أين ينبغي له أن يحرم بها ۱۲ م
۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) باب ذکر المواقیت، مسألة: قال وأهل مكة إذا أرادوا العمرة فمن الحل الخ۔ اور طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) باب المکی یريد العمرة الخ۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ تا ۵۷۱) ۱۲ م
۳۔ اس لئے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة" اور اس کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمه من لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث أئشأ حتى أهل مكة من مكة" (ج ۱ ص ۲۰۶)

علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بيان مهمل أهل مكة، ولهذا ترجم بقوله باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة ومحل الشاهد هو قوله "حتى أهل مكة من مكة" كما ذكرنا، وهذا بظاهره يدل على أن مهملهم هو مكة سواء كان للحج أو العمرة، ولكن مهمل أهل مكة للعمرة الحل كما سيبيء بيانه" عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۳۹) ۱۲ مرتب
۴۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وبالجملة اتفقت الأئمة والأئمة على ميقات إحرام المعتمر من أهل مكة الحل دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامة في التذليل عليه فقها ورأية، فإذن البخاري تفرد به في الأئمة بجواز إحرام أهل مكة من مكة ومن جملة ما استدل على الخروج إلى الحل بأن يتحقق نوع سفر في الخروج۔ والله أعلم
معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ و ۵۷۱) ۱۲ مرتب

کا یہی مسلک ہے کہ مکی حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیں گے لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رجب

عن عروة قال : سئل ابن عمر في أي شهر اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

فقال : في رجب ، فقالت عائشة : ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو معه .
تعني ابن عمر - وما اعتمر في شهر رجب قط - اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں ، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا اثبات ، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرہ رجب کا اثبات ہو رہا ہے ” عن مجاهد عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً إحداهن في رجب “۔

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے ” عن مجاهد قال : دخلت أنا وعروة بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة وإذا أناس يصلون في المسجد صلوة الضحى ، قال : فسألناه عن صلواتهم ، فقال : بدعة ، ثم قال له : كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ؟

لہ کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۵ و ۲۵۹) باب ذکر المواقیت ۱۲ م

لہ شرح باب از مرتب ۱۲

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرة ، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم
ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۹) باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانهم .

لہ لفظ ” رجب “ کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے ، دونوں ہی قول ہیں ، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو ، اس مقام پر بہر حال لفظ ” رجب “ منصرف ہے ، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیجاتے تب بھی ” إذا نكرو صرف “ کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا ، التبت ترجمۃ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے ۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۳ و ۵۴۴) ۱۲ مرتب

لہ الظاهر أنها لم تثبت عنده ، فلذلك أطلق عليها البدعة ، وقيل : أراد أنها من البدع المستحسنة
كما قال عمر رضي الله تعالى عنه في صلاة التراويح : ” نمت البدعة هذه “ وقيل : أراد أن إظهارها في المسجد والاجتماع لها هو البدعة لأن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الوجه ” كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۰) باب
كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

علیہ وسلم؟ قال: أربع، إحداهن في رجب، فكهنا أن نرد عليه، قال: وسمعا استنان عائشة
أمر المؤمنين في الحجة فقال عروة: يا أماء يا أم المؤمنين، ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن؟
قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن
في رجب، قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمره إلا وهو شاهده، وما اعتمر في
رجب قطاً، اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں: «وابن عمر يسمع فما
قال لا ولا نعم، سكت»، اس کے تحت شرح میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: «قال العلماء: هذا يدل
على أنه اشتبه عليه أونسى أو شاك ولهذا سكت عن الإنكار على عائشة ومراجعتها
بالكلام» لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ ہی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی
کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رمضان

عن أم معقل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: عمرة في رمضان تعدل
حجة، حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرے تو چونکہ وہ عمرہ
لہ اُمی ابن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م

۱۱ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۸) أبواب العمرة، باب کہ اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م
۱۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۹۹) باب بیان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم و زمانہ ۱۲ م
۱۴ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۵ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) باب العمرة

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «أنها تعدل حجة معي عمرة
في رمضان» (ج ۱ ص ۲۴۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «فعمرة في رمضان
تقضي حجة أو حجة معي» (ج ۱ ص ۴۹۹) باب فضل العمرة في رمضان - نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالکؓ
سے مروی ہے «أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: عمرة في رمضان كحجة معي» (قال الهيثمي) رواه
الطبراني في الكبير وفيه هلال مولى أنس وهو ضعيف، مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۸) باب العمرة في رمضان ۱۲ مرتب
۱۶ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرہ رمضان سے متعلقہ فرمان حضرت ام معقلؓ کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہو جائیگی

واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی الذی یہل بالحج فیکسر أو یعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلہ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس حابس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مضیٰ الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطار بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہر حال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہو جاتا ہے، اما مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام شلیم کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہیشم یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے بہر حال یہ کم ہے کم چار متقل واقعات ہیں جن کے جواب میں اپنے یہ ارشاد فرمایا کما حقہ المحب الطبری۔ دیکھئے معارف الشیخ

(ج ۶ ص ۵۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۵۷)

۱۔ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الإجماع علی عدم قیامہا مقامہا۔ وقال ابن خزيمة: إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العمدة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر۔ وقال ابن الجوزي: فيه أن ثواب العمل يزيد بن زيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب ومخلص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان عورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری

(ج ۱۰ ص ۱۱) باب عمرة فی رمضان ۱۲ مرتب

۲۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۲) أبواب المحصر وجزاء الصيد ۱۲ مرتب

مالکیہ و شافعیہ وغیرہ کا استدلال و اتیان الحجة والعمرۃ للہ فان اُحصرتُم فَمَا اسْتیسر
 مِنَ الْهَدْيِ سے ہے کہ یہ آیت سہ میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصاء
 بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغت، روایت اور درایت ہر اعتبار سے راجح ہے۔
 لغت اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقتہً حبس بالمرض کیلئے
 استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت
 میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب و زجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے۔

۱۔ اور جب حج و عمرہ کرنا ہو تو اس حج و عمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر (کسی دشمن یا مرض کی وجہ
 سے) روک دئے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورۃ بقرہ آیت ۱۹۷ پ ۱۲ مرتب
 ۲۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ
 مِنَ الْهَدْيِ ۱۲ م

۳۔ امام رازی نے لفظ "احصار" پر تفسیر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:
 الأول: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض
 قال ابن السكيت: يقال: أحصره المرض إذا منعه من السفر، وقال ثعلب وفسح الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.
 والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس المنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراء.
 والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن
 ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالا: لا يحصر إلا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله
 عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسألة فقهية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت
 وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجة
 أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلا، أحدهما: الذين قالوا: الإحصار
 مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً في أن إحصار المرض
 يفيد هذا الحكم. والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصل بسبب المرض أو بسبب العدو،
 وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً، لأن الله تعالى علق الحكم على متى الإحصار فوجب أن يكون
 الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث: وهو أن الإحصار اسم
 للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبتقدير ثبوتة فنحن نقيس المرض على العدو وبما مع
 دفع الحرج، وهذا قياس جلي ظاهر، فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي."

دیکھئے التفسیر للرازی (ج ۵ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاه اللہ

روایت حدیث باب کی وجہ سے رائج ہے ”عن عكرمة قال: حدثني الحجاج بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كسر أو عرج فقد حل، وعليه حجة أخرى فذكرت ذلك لأبي هريرة وابن عباس، فقالا صدق“ یہ روایت صراحتاً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

اور درایت اس لئے رائج ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغي أن يكون حكمهما سواء۔

جہاں تک آیت ”فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوہ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو ”العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب“ کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ ”احصار“ استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کر لے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کر دیجائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہو جائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کر سکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں لائنہ قد ذهب عنه النساکلہ، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کر لے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدو ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جانے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصر بالمرض کو حلال نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا۔

لے یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابو داؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)

باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) باب المحصر ۱۲ م

لے حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذکرنا، دوسرے امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی الجامع لأحكام القرآن (المعروف بالقرطبی) (ج ۲ ص ۳۸) المسئلة الثالثة تحت قوله تعالى: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قوله: "وعليه حجة أخرى" محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں؟
حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کر کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمد کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضا کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔
ہماری دلیل حدیثِ باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعليه حجة أخرى" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی۔
جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضا کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو مستلزم نہیں کہا ہو ظاہر واللہ اعلم

۱۷ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۲ ص ۳۷۶) المسئلة السابقة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲

۱۹ ابراہیم نخعی، مجاہد، شعبی اور عکرمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر لنذری (ج ۲ ص ۳۷۶) بالاحصار ۴
۲۰ چنانچہ مرداوی "الإضاف" میں لکھتے ہیں: "وعنه: عليه القضاء كالفرض وهو المذهب، قال في الفروع: والمذهب لزوم قضاء النفل، وجزءه الخرق وصاحب الوجيز، وقال الزركشي: هذه الرواية أصحها عند الأصحاب"۔
(ج ۲ ص ۶۷۷) باب الفوات والإحصار إن كان فرضاً وجب عليه القضاء ۱۲ مرتب

۲۱ حوالہ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نفلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداوی لکھتے ہیں "إن كان فرضاً وجب عليه القضاء بلا نزاع" ۴
۲۲ بلکہ مطلقاً ارشاد ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲

۲۳ تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲

باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عربی ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله ! إني أريد الحج فأشترط ؟ قال : نعم ، قالت : كيف أقول ؟ قال : قولي : لبيك اللهم لبيك ، لبيك محلي من الأرض حيث تحبسنى ، جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعی مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے "لبيك اللهم لبيك، محلي من الارض تحبسنى" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار

لہ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۵) باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه — والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۹) باب الاشتراط في الحج، و باب كيف يقول إذا اشترط — وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۴) باب الاشتراط في الحج — وابن ماجه في سننه (ص ۲۱) باب الشرط في الحج ۱۲ م

لہ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۴) باب الإحصار في الحج، وفيه : "قيل هو قول جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم" قال به عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وعائشة وأقر سلة وجاعة من التابعين ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۱۳ پھر یہ اشتراط ظاہر یہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب لہ دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب النکاح، باب الأكفاء في الدين۔ وفيه : "روى ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول النخعي والحكم وطاؤس وسعيد بن جبیر"۔ علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۸۳) مسألة : قال : ويشترط فيقول : إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني الخ ۱۲ مرتب ۱۵ چنانچہ علامہ بتوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۵) میں لکھتے ہیں :

"ويذكر النووي في شرح المذهب (۸ : ۳۱۰) ما يظهر منه أن الشافعي في كتاب المناسك نصه الجديد عد ما القول بصحة الإشتراط وأنه لا يتحلل، ولكن البيهقي ومن بعده يلزمون إمامهم قوله بما لا اشتراط" ۱۲ مرتب

ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیر کی حدیث باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال لگے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے ”اَنَّهُ كَانَ يَنْكُرُ الْاِشْتِرَاطَ فِي الْحَجِّ، وَيَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ حُبِسَ أَحَدُكُمْ عَنِ الْحَجِّ فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى يَحْجَّ عَامًا قَابِلًا فِيهِدَى أَوْ يَصُومَ اِنْ لَمْ يَجِدْ هَدًى“

جہاں تک حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہؓ کا اطمینان خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہؓ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہو گا، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار في الحج — سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں ”حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَشْتَرِطُ“ (ج ۲ ص ۲۳۲) — کتاب الحج رقم الحديث ۸۱ - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: ”و ذهب بعض التابعين ومالك وأبو حنيفة إلى أنه لا يصح الاشتراط وحملوا الحديث على أنه قضية عين وأن ذلك مخصوص بضباعة..... قلت: حكى الخطابي ثم الروياني من الشافعية الخصوص بضباعة“ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۴) باب الإحصار في الحج ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیث باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کا یہ جملہ مذکور ہے ”إِنِّي امْرَأَةٌ ثَقِيلَةٌ“ (ج ۱ ص ۳۸۵)، باب جواز اشتراط المعمر التحلل بعد المرض ونحوه اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں ”وَاللَّهِ لَا أُجِدُ فِي الْإِلا وَجَعَةٍ“ (ج ۲ ص ۶۲)، کتاب النكاح، باب الألفاء

فی الدین (۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدید بھی حاصل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ عدم اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کئے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے۔

فائدہ حضرت ضیاء کی حدیث باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح باب الکفار فی الدین میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے "وكانت تحت المقداد بن الأسود" اس بنا پر بعض حضرات کو اس روایت کی صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

۱ علامہ شیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۶۶، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعد المرض ونحوه) میں لکھتے ہیں :
 "وقال شيخنا المحمود قدس الله روحه : معنى إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأثير له في جواز التحلل، فإن الإحصار عند عدم تحقق بالمرض أيضاً، ولولم يشترط، ومع ذلك لا نسلم أن الاشتراط عبث، فإن العبث مالا فائدة فيه أصلاً، والفائدة لا تنحصر في تغيير الأحكام، فيحتمل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسليته نفسها وتسكين قلبها وإزالة ما كان يخلج في صدرها من عروض أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به، فإن المؤمن المنيب إذا عزم على عمل من الأعمال الحسنة عزماً جازماً متعمداً وشرع فيه من غير تردد وتلعثم، ثم يعرض له في خلال ذلك من الموانع التي تعوقه عن إكمال شق عليه فتحة والخروج منه بالغاية ولولعذر بل لأمر شرعي كما لا يخفى على من تأمل في قصة الحديبية وأحاديث فتح الحج إلى العرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان في عمل وصريح بتعليق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من فعله وتركه حسب ما يتفق له فكانه لم يلتزمه، فهذا التشبه أنه لا يتضيق لتركه ولا يخرج لرفضه إن ألجئ إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحرام من أول الأمر يهون عليه شأنه ويسهل عليه أمره، وهذه فائدة عظيمة للاشتراط لا سيما في حق من يتوقع لحوق العوائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لا فائدة فيه على تقدير جواز التحلل من الإحرام من غير اشتراط؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الموفق لإصابة الحق في كل باب" ۱۲ مرتب

۲ چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں : "وعن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عنده بكل إحصار" المغنی (ج ۳ ص ۲۸۳) مسألة : قال : ويشترط الخ۔
 علامہ بنوری لکھتے ہیں : "وعلى هذه الرواية : الاشتراط نافع عند أبي حنيفة، ولم يكن لغواً مع ما فيه من

تطبيب خاطرها الخ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) ۱۲ مرتب

۳ دیکھئے صمیم بخاری (ج ۲ ص ۶۲) ۲۱۲

ہوسکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانی صاحب اعلیٰ السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے درحقیقت علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنن میں صراحت لکھا ہے ”أخرجها البخاری فی کتاب النکاح لابی الحجّ“ غالباً حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذر سکا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة

عن عائشة أنها قالت ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صفية بنت حيي حاضت في أيام مني. فقال: أحابستناهي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذا“ اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے، البتہ صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہو جائے تو جس طرح اس سے طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طواف وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گویا حائضہ عورت سے طواف وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طواف زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طواف وداع کے لئے بھی انتظار کرے گی۔

۱۔ چنانچہ علامہ بنوری لکھتے ہیں: ”وقد خفي على كثير محله في الصحيح لإخراجه في غير محله المعروف عند القوم، فأذكروه وادعوا أنه ليس متفقاً عليه كالشيخ أحمد شاكر والشيخ العثماني صاحب اعلیٰ السنن وغيرهما“ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اعلیٰ السنن (ج ۱۰ ص ۴۳۰) باب الاشتراط فی الحجۃ والعمرة ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۰) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت۔ و مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۹۰) باب بیان وجوه الإحرام الخ و (ج ۱ ص ۴۲۰) باب وجوب طواف الوداع

وسقوطه عن الحائض ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۰) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عبداللہ بن اوش کی روایت سے حضرت عمر کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں : « أَتَيْتُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ يَوْمَ الْفِطْرِ تَحِيضٌ قَالَ : لَيْسَ بِهَا عَهْدٌ بِالْبَيْتِ ، قَالَ : فَقَالَ الْحَارِثُ : كَذَلِكَ أَفْتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : فَقَالَ عُمَرُ : أُرَبِّتُ عَنْ يَدِيكَ سَأَلْتَنِي عَنْ شَيْءٍ سَأَلْتَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكَيْمَا أَخَالَفَ »

لیکن امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔ علامہ خطابیؒ نے حضرت عمرؓ کے مسلک کا یہ محل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طواف وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا۔

بہر حال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہؓ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپؐ نے فرمایا : « أَحَابَسْتَنَاهِي؟ » لیکن جب آپؐ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طواف افاضہ کر چکی ہیں تو آپؐ نے فرمایا : « فَلَا إِذَا » یعنی « فَلَا تَحْبِسْنَاهَا حِينَئِذٍ لِأَنَّهَا أَدَّتِ الْفَرَضَ الَّذِي هُوَ رُكْنُ الْحَجِّ » اگر طواف وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپؐ « فَلَا إِذَا » نہ فرماتے۔ واللہ اعلم

حدیث باب سے جہاں حائضہ طواف وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طواف زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طواف زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاوی نے اس مقام پر حضرت عائشہؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ام سلمہؓ وغیرہ کی روایات کو بھی نسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

۳۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للسنن ذری (ج ۲ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

۴۔ الهمزة فيه للاستفهام، أى : أما نعتنا من التوجه من مكة في الوقت الذي أردنا التوجه فيه فظننا أنه صلى الله عليه وسلم أنها ما طافت طواف الإفاضة، عمده (ج ۱ ص ۱۰۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے یہ

ایک مشکل اور اس کا حل ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہوتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احتقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کر لے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلاقی کر لے۔

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ صفحہ ۴۴) مسألة: قال: ثم يزور البيت فيطوف به سبعا الخ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲۶ ص ۲۴۲ تا ۲۴۴) سئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم يمكنها المقام بعد الحاج

هل تطوف أو يلزم مهادم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

« الحمد لله، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف ؟ قولان مشهوران :

أحدهما: أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين.

والثاني: ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى.

فعند هؤلاء لوطاف جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسة أجزاء الطواف وعليه دم، لكن اختلف أصحاب

أحمد هل هذا مطلق في حق المعذور الذي نسي الجنابة؟ وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضاً أو جنباً،

فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضاً أو بالعدو، فإن الحج واجب عليها، ولم يقل أحد من العلماء: إن الحائض

يسقط عنها الحج، وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما يجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة.

فلو أمكنها أن تقيم بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب، فأما إذا لم يمكن فإن أوجب عليها

الرجوع مرة ثانية كان أوجب عليها سفران للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشريعة.

ثم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب لإمام الركب، وحيضها في الشهر كالعادة، فهذه لا يمكنها أن تطوف

طاهراً البتة. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت

عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من حجَّ هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت، طواف وداع امام مالک، داؤد ظاہری اور ابن المنذر کے نزدیک سنت ہے اور اس کے ترک کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے، اخاف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں «أحب إلّی أن یطوف المکی لأنة ینتہم المناسک»

قوله: «أو اعتمر» معتمر پر طواف وداع واجب نہیں، لیکن حدیث باب ہیں «من حجَّ هذا البيت أو اعتمر» کے الفاظ بظاہر اس پر دال ہیں کہ طواف وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وأصول الشریعة مبنیة علی أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات یسقط عنه كما لو عجز المصلی عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وكما لو عجز الطائف أن یطوف بنفسه راكباً أو راجلاً فإنه یجمل ویطأ به. ومن قال: إنه یجنّهما الطواف بلا طهارة إن كانت غیر معذورة مع الدم كما یقوله من یقوله من أصحاب أبي حنیفة واحمد، فقولهم لذلك مع العذر رأی وأخری، وأما الاعتسال فإن فعلته فحسن كما تغتسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم. ۱۲ مرتب عفا الله عنه

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷۵ الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص ۱۷۵) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۷۶ كذا نقل النووي مذهب الشافعية، أنظر شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷۲) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، وقال ابن قدامة فی المغنی (ج ۳ ص ۴۵۵)، مسألة: قال: فإذا أتى مكة لم یخرج حتی یودع البيت: وقال الشافعی فی قول له: لا یجب بتركه شیء لأنه یسقط عن الحائض فلم یكن واجباً كطواف القدو ولأنه كتحية البيت أشبه طواف القدوم» ۱۲ مرتب

۱۷۷ مذہب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۷۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب
۱۷۸ چنانچہ موطا امام محمد میں حضرت عمر فاروقؓ کے اثر «لا یصدرن أحد من الحاج حتی یطوف بالبیت، فإن آخر النسك الطواف بالبیت» (ج ۲ ص ۲۳۹) سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف صد یعنی طواف وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحب اعلام السنن لکھتے ہیں «قلت: قوله: لا یصدرن أحد من الحاج» دلیل علی اختصاصہ بهذا الطواف ولا یجب علی المعتمر» اعلام السنن (ج ۱ ص ۱۷۹) باب وجوب طواف الوداع علی أهل الآفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیث باب میں "أواعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجاج بن ارطاة کا تفسر ہے، ورنہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں ثمرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

قوله: فليكن آخر عهدہ بالبيت "اس سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طواف وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طواف وداع کا اعادہ کرے جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۔ حجاج بن ارطاة - يفتح الحمره - ابن ثور بن هبيرة النخعي أبو أرطاة الكوفي القاضي أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس، من السابعة "تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۱۵۱ رقم ۱۳۵) ۱۲ مرتب
۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م
۳۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۴۵۹) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع علامه عینی لکھتے ہیں: "واختلفوا فيمن ودع ثم بدله في شراء حوائجه، فقال عطاء: يعيد حتى يكون آخر عهدہ الطواف بالبيت ونحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شيء عليه وإن أقام يوماً أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهراً أو أكثر أجزاءه ولا إعادة عليه" عمدة القاري (ج ۱ ص ۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب
۴۔ چنانچہ شیخ ابن ہمام فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۷) وھذہ فروع تتعلق بالطواف میں لکھتے ہیں: "نعم روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلى أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون بين طوافه ونفزه حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر" ۱۲ مرتب

۵۔ علامہ عینی عمدة القاري (ج ۱ ص ۹۵) باب طواف الوداع میں لکھتے ہیں:

"قال (مالك) ومن أخر طواف الوداع وخرج ولم يطف، إن كان قريباً رجع فطاف، وإن لم يرج فلا شيء عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريباً رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دمًا - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر : خرت من يدك ، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم تخبرنا به « خرت من يدك » کا مطلب « سقطت بسبب فعل يدك » یعنی تو اپنے فعل
کی وجہ سے ہلاک ہو جائے اور گر جائے۔ یا حکم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ
سے ہلاک و شہسار ہی ہو جاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس
روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں یعنی « عن الحارث بن عبد الله بن اوس قال : أتيت
عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبیت يوم النحر ثم تحيض ، قال : لیکن آخر عهدھا
بالبیت ، قال : فقال الحارث : كذلك أفناني رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فقال عمر :
أربت عن يدك ، سألتني عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لکیما أخالف »
حضرت عمر فاروق حضرت حارث بن عبد اللہ بن اوسؓ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت
عمرؓ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کر دیا ، اس
میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمرؓ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہو جاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی ، اس لئے حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
سے یہ مسئلہ دریافت کر چکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کر دینی
چاہئے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً

عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة ، فطافهما طوافاً واحداً « یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

وختلفوا في حد القرب فروى أن عمر رضي الله عنه رد رجلاً من مزاظرهم أن لم يكن ودع وبين مزاظرهم
ومئة ثمانية عشر ميلاً ، وعند أبي حنيفة يرجع ما يبلغ المواقيت ، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر
فيها الصلاة ، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم « ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۴۴۱)

۱۰ قولہ : « خرت من يدك » اى سقطت من أجل مكروه يصيب يدك من قطع أو وجع . وقيل :
كناية عن الخجل ، يقال : خرت عن يدى : أى خجلت ، وسياق الحديث يدل عليه ، وقيل : اى سقطت إلى
الأرض من سبب يدك ، أى من جنائتها « كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۲۹۷) مادة « خرد » ۱۲ مرتب

۱۱ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۳ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۱) طواف القرآن ۱۲ م

مسند بھی معرکہ الآثار مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں ؟
 حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی
 ہوتی ہے، دو سے طوافِ قدوم جو سنت ہے، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رکنِ حج ہے
 اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو، چوتھے طوافِ وداع جو
 واجب ہے اللہ جائفہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کما بینا۔
 ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ
 طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی
 اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے
 اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم،
 طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا
 تداخل ہو جاتا ہے۔

۱۔ ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھیے کتاب المبسوط لشمس الدین السرخسی (ج ۲ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب الطواف ۱۲ م
 ۲۔ مکافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القرآن ۱۲ م
 ۳۔ مکافی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۳۲) وفيه: وقال مالك رحمه الله تعالى: هو واجب، وراجعہ للادل ۱۲ م
 ۴۔ مکافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب الإحرام ۱۲ م
 ۵۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ م
 ۶۔ فی شرح "باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة" ۱۲ م
 ۷۔ چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پٹی اپنی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں "قلت: وذلك الطواف والسعي كان لعمرته وكفا،
 عن طواف القدوم والحج" دیکھیے (ج ۱ ص ۲۳) بعد تمام آیت "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ الْح"۔
 امام طحاوی کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۲) باب القارن کم علیہ
 من الطواف لعمرته ولحجته ۱۲ مرتب

۸۔ جیسا کہ یہ مسند مختلف کتب فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھیے رد المحتار علی الدر المختار (ج ۱ ص ۴۵۶) مطلب فی
 تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

۹۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۳ ص ۴۶۶ و ۴۶۷) مسألة قال: وليس في عمل القارن زيادة على
 عمل المفرد الخ۔ نیز دیکھیے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القرآن ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے ”عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً یعنی طواف الزیارة فقط و یجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة وعند الحنفية يطوف طوافین یعنی طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزیارة“
حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی سلیٰؒ سے منقول ہے۔

دلائل احناف | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مسند ابی حنیفہ میں حضرت صبی بن معبدؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا ”فصنعت ماذا؟“ اس پر انہوں نے جواب دیا: ”مضیت فطفت طوافاً لعمرتی وسعیت سعياً لعمرتی، ثم عدت مثل ذلك ثم بقيت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيت آخر نسكی“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”هَدَيْتَ لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ وبمثله أخرج ابن حزم في المحلى

مع علامہ ابن قدامہ المغنی (ج ۳ ص ۲۶۵ و ۲۶۶) میں لکھتے ہیں: ”المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجوز طواف واحد وسعي واحد لحجته وعمرة، نص عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔“

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۱۸۱) باب کیف تهل الحائض والنفساء۔
معارف السنن (ج ۶ ص ۶۱۲) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب
۲۵ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”وقال مجاهد (مجاہد کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؓ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے) وجابر بن زيد وشريح القاضي والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والغني والاوزاعي والثوري والاسود بن يزيد والحسن بن حي ومجاهد بن سلمة ومجاهد بن سليمان والحكم بن عيينة وزيد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي سلي وأبو حنيفة وأصحابه : لا بد للقارن من طوافين وسعين وحكى ذلك عن عمرو بن علي وإبنه الحسن والحسين وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد“ عمدہ القاری (ج ۹ ص ۱۸۱) باب کیف تهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۵ دیکھئے مسند ابی حنیفہ مع شرحہ لعلی القاری (ص ۱۱۱ و ۱۱۲، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صبیؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”صنعت ماذا يا صبي؟ قال : هللت (هل الصبيح : أهللت) يا أمير المؤمنين بالحج والعمرة فلما قدمت مكة وطفت بالبیت وطفت بين الصفا والمروة لعمرتي ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبیت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أمت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمقتى ثم أحللت“ قال : فغرب عمر على ظهري وقال : هَدَيْتَ لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“
(باقی حاشیہ لکھے صفحہ ۲۲۴)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔
 اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابراہیم نخعی کا صُبی بن معبد اور حضرت عمرؓ کسی سے
 بھی سماع ثابت نہیں ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں،
 چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ "تمہید" میں امام اعظمؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثني
 حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فأعلم أنه عن غير واحد
 وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل ان کی مسند
 سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل
 إبراهيم النخعي أقوى من مسانيدهم" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ماذا؟ قال: لما قدمت مكة فطفت طوافاً لعمرى، ثم
 سعيت بين الصفا والمروة لعمرى، ثم عدت فطفت بالبيت لحجتي ثم سعيت بين الصفا والمروة لحجتي، قال:
 ثم صنعت ماذا؟ قال: أتممت حراماً لم يحل لي شيء حرم على من محظورات حتى إذا كان يوم النحر ذبحت ما استيسر
 من الهدى شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے
 مسند ابی حنیفہ (ص ۱۱۸ تا ۱۱۹) ۱۲ مرتب

۴ (ج ۱، ص ۱۴۵) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیه طواف واحد الخ۔ طبع مصر ۱۳۷۹ھ ۱۲ مرتب
 (حاشیہ صفحہ ۱۴۵)

۵ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۷) القرآن۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ ص ۲۵) باب فی الإقران۔ نہ دیکھئے سنن
 ابن ماجہ (ص ۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لم یلق إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه
 وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنسا ولم يسمع منه"

کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (ص ۵) باب الألف ۱۲ مرتب

۷ (ج ۱ ص ۲۴ و ۲۵) باب بیان التذلیس الخ ۱۲ م

۸ حوالہ بالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسیل إبراهيم أحب إلي من مراسيل الشعبي،

وهذا (إی عن یحییٰ بن معین) أيضاً: أعجب إلی من رسائل سالم بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" او

امام احمدؒ، ابراہیم نخعی کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) النوع

التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عُرِفَ أَنَّهُ لَا يَأْخُذُ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ فَتَدْلِيْسُهُ وَمَرْسَلُهُ مُقْبُولٌ، فَمُرَاسِيلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عِنْدَهُمْ مُصَحَّاحٌ ۝

(۲) امام نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں مسند علیؑ کے تحت روایت ذکر کی ہے ”عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاری عن إبراهيم بن محمد ابن الحنفية قال: طفت مع أبي - وقد جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعين، وحدثني أن علياً فعل ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك“

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اور حافظ ابن حجر درایہ میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”أخرجه النسائي في مسنده على، ورواته موثقون“ لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؑ کی اس روایت میں یہ متفقہ بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنی نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنی میں حضرت علیؑ ہی کی ایک اور روایت ہے ”حدثنا يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول حدثنا جدي حدثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن عمار عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعين وقال هكذا رأيته رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع“

۱۔ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۳) باب بيان التدليس الخ ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) باب القرآن ۱۲ م

۳۔ قال صاحب التنقيح: وحما هذا ضعفه الأزدي..... قال بعض الحفاظ: هو مجهول، والحد

من أجله لا يصح“ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

۴۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۵ رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱ و ۱۳۲) باب المواقيت ۱۲ مرتب

۷۔ دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱) باب المواقيت ۱۲ م

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، ان کی روایت مقبول ورنہ کم از کم متابعت کے لئے تو ضروری پیش کی جاسکتی ہے۔

(۴) حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "قال: طاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طالعمرته وحجته طوافین، وسعی سعین، وأبوہ و عمر و علی وابن مسعودؓ"

۱۔ چنانچہ امام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارہ متروک الحدیث" حوالہ بالا ۲۱۲
۲۔ چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وکان من کبار الفقہاء فی زمانہ و فی قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن مینۃ کا قول نقل کرتے ہیں "کان لہ فضل، وغیرہ أحفظ منہ"

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص ۵۵۵ و ۵۵۶، رقم ۱۹۸۸ -

محمد بن داؤد حذائی فرماتے ہیں "سمعت عیسیٰ بن یونس - وسئل عن الحسن بن عمارہ - فقال: شیخ صالح"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵) بتحقیق الدكتور بشار عواد معروف -

نیز ایوب بن سوید فرماتے ہیں "كنت عند سفیان الثوری فذكر الحسن بن عمارہ فخره، فقلت له: یا أبا عبد اللہ

هو عندی خیر منك، قال: وكيف ذاك؟ قلت: جلستُ معه غیر مرة، فيجری ذكرک، فما یذكرک إلا

بخیر، قال ایوب: فما سمعت سفیان ذاكرًا الحسن بن عمارہ بعد ذلك إلا بخیر حتی فارقته"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵ و ۲۶۶)

نیز حافظ مزنی نقل کرتے ہیں "وکان مسعر والحسن یجلان فی موضع واحد، فکان مسعر إذا سئل عن

الحديث - والحسن ابن عمارہ حاضر - لم یحدث، وقد: سل أبا محمد" (أی سل الحسن بن عمارہ) -

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵)

"عن معمر قال: لتناول الحسن بن عمارہ مظالم الکوفہ نلع لأعمش، فقال: ظالم و لی مظالمنا، فبلغ الحسن

فبعث إلیہ بأثواب ونفقة، فقال لأعمش: مثل هذا یوتی علینا، یرحم صغیرنا، ویوقر کبیرنا، ویعود علی فقیرنا،

فقال رجل: یا أبا محمد، ما هذا قولک فیہ أمس! فقال: حدثنی خیمثة عن ابن مسعود قال: "جُبلت

القلوب علی حب من أحسن إلیہا وبغض من أساء إلیہا" تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵) رقم ۱۲۵۲ -

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبد الرحمن راہر مزنیؒ نے "المحدث الفاضل بین الراوی والواعی" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں بغض

اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص ۲۲ تا ۲۳) طبع

دار الفکر بیروت ۱۴۱۵ھ بتحقیق الدكتور محمد عجاج الخطیب ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۵) باب المواقیت رقم ۱۲۸۱ - ۱۲۸۲

اس روایت میں ابو بردہ ہیں جو بقول امام دارقطنی ضعیف ہیں۔ لیکن ابن عدی ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ہو ممن، یکتب حدیثہ من الضعفاء“ نیز ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔

(۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ طَرَفَيْنِ وَسَعَى سَعِيَيْنِ“

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ“

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدی ایک ثقہ راوی ہیں اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ ماردینی نے امام دارقطنی کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، چنانچہ مجاہدان کے بارے

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”وَأَبُو بَرْدَةَ هَذَا هُوَ عَمْرُو بْنُ يَزِيدٍ، ضَعِيفٌ“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۶۱) باب المواقيت - ۱۲ م

۲۔ الكامل في ضعفاء الرجال (ج ۵ ص ۱۸۱) عمرو بن يزيد، أبو بردة كوفي تميمي ۱۲ م

۳۔ کما فی معارف السنن (۶ ص ۱۷) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱۷) رقم ۱۷۱ - ۱۲ م

۵۔ چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں ”قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ (أَيُّ الدَّارِقُطِيِّ): يُقَالُ: إِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى الْأَزْدِيَّ حَدَّثَ بِهَذَا مِنْ حِفْظِهِ، فَوَهْمٌ فِي مَقْتِهِ، وَالصَّوَابُ بِهَذَا الْإِسْنَادُ: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ“ وَلَيْسَ فِيهِ ذِكْرُ الطَّوْفِ وَلَا السَّعَى، وَقَدْ حَدَّثَ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْأَزْدِيُّ عَلَى الصَّوَابِ مُرَارًا، وَيُقَالُ: إِنَّهُ رَجَعَ مِنْ ذِكْرِ الطَّوْفِ وَالسَّعَى إِلَى الصَّوَابِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ“ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۶۱، رقم ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۶۔ چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں ”تقریب التہذیب“ میں لکھتے ہیں ”محمد بن یحییٰ بن عبد العزیز بن مافع الأزدي البصري، نزيل بغداد، ثقة، من كبار الحادية عشرة، مات سنة اثنتين وخمسين، أخرج له أبو داود في القدر، والترمذي وابن ماجه في سننهما“ (ج ۲ ص ۲۱، رقم ۸۱۱) ۱۲ مرتب

۷۔ چنانچہ وہ الجوهر النقي فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۱۷) باب المفرد والقارن یکتفیهما طواف واحد وسی واحد الخ میں لکھتے ہیں: ”قلت: قوله (أَيُّ الدَّارِقُطِيِّ): ”حَدَّثَ بِهِ مِنْ حِفْظِهِ فَوَهْمٌ“ لَمْ يَنْسِبْهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ يَتَّبِعُونَ عَلَيْهِ، وَكَذَا قَوْلُهُ (أَيُّ الدَّارِقُطِيِّ): ”وَيُقَالُ: إِنَّهُ قَدْ رَجَعَ عَنْهُ“ وَالظَّاهِرُ أَنَا الْمُرَادُ أَنَّهُ سَكَتَ عَنْهُ وَإِذَا ذَكَرَ هَذِهِ الزِّيَادَةَ مَرَّةً وَسَكَتَ عَنْهَا مَرَّةً لَعَذْرًا لَأَنْتَرِكَ الزِّيَادَةَ، وَلَوْ كَانَ فِي الْحَدِيثِ عِلَّةٌ أُخْرِجَ غَيْرُ هَذَا الذِّكْرِ الدَّارِقُطِيُّ ظَاهِرًا“ ۱۲ مرتب

۸۔ (ج ۲ ص ۱۷) رقم ۱۷۱، باب المواقيت ۱۲ م

میں نقل کرتے ہیں ”اِنَّهٗ جمع بين حجته وعمرته معاً، وقال: سبيلهما واحد، قال: فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، وقال: هكذا رآيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع كما صنعت“

اس روایت میں حسن بن عمارہ کے سوا کوئی راوی مشہم نہیں اور ان کے بارے میں بھی ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابہ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے :-

① کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے ”أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن أبي نصر السلمي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: إذا أهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفاء والمروة، قال منصور: فلقيتُ مجاهدًا وهريفتي بطواف واحد لمن قرن، فحدثت بهذا الحديث، فقال لو كنت سمعت لم أفت إلا بطوافين، وأما بعد اليوم فلا أفت إلا بهما“

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں ”وفى إسناده راو مجهول“ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجهول سے ان کی مراد ابونصر سلمیٰؒ ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعة اور علامہ ہیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابونصر سلمیٰؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہذا ان کو مجهول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

۱۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”وليس فيه من يثهم غير الحسن بن عمار عندهم ولم يمكن للدارقطني الكلام فيه بغير جرحه بالحسن بن عمار وغير إثبات معارضته بحديث الحسن بن عمار نفسه من حديث ابن عباس مرفوعاً، ولا ريب أن المحدث يروى روايتين عن صحابيين متعارضتين، والفقيه يختار منهما اجتهاداً وفقهاً واحداً منهما“ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۱) ۱۲ م

۲۔ کتاب الآثار (ص ۶۷ و ۶۸) رقم ۳۲۵ کتاب المناسك، باب القران وفضل الإحرام ۱۲ م

۳۔ المدایة (ج ۲ ص ۳۵، تحت رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

۴۔ اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام روایات بلاشبہ معروف ہیں ۱۲ م

ابن خلفونؒ کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمرؒ کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہدؒ کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیفؒ، پھر عبدالرحمن بن اذینہؒ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے۔ کما مرفی شرح معانی الآثارؒ۔

- (۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”حدثنا هشيم بن بشر عن منصور بن راذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليًا وابن مسعود قالوا في القارن : يطوف طوافين“
- (۳) مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے ”قال : إذا قرنت بين الحج والعمرة فطف طوافين واسع سعيين“
- (۴) محلی میں ابن خزم نے حضرت حسین بن علیؓ کا اثر بھی ذکر کیا ہے ”قال : إذا قرنت بين الحج و

لہ تفصیل کے لئے دیکھیے اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين ۱۲ م
 ۱۵ (ج ۱ ص ۳۴۵) باب القارن كمر عليه من الطواف لعمرة ولحجته - نيز دیکھیے ”التمهيد لها في المؤطا
 من المعاني والأسانيد“ (ج ۸ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب
 ۱۶ (ج ۴ ص ۳۳۴ و ۳۳۵) في القارن من قال يطوف طوافين - رقم ۲۱۸۷

علامہ مار دینیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ورجال هذا السند ثقات، وزياد بن مالك ذكره ابن حبان في الثقات“ الجوزي النقي في ذيل السنن الكبرى للبیهقي (ج ۵ ص ۵۸۱) باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد -

واضح رہے کہ نصب الراية میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”ويسعى سعيين“ کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھیے (ج ۳ ص ۱۱۳) قبيل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی ”درایہ“ میں بھی یہ روایت ”ويسعى سعيين“ کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔
 دیکھیے (ج ۲ ص ۳۵۲) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹ - ۱۲ مرتب عقی عنہ

۱۷ (ج ۴ ص ۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) في القارن من قال : يطوف طوافين -

حافظ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھیے (ج ۲ ص ۳۵۲) ۱۲ م

العمرة فقط طوافین واسع سعین^۱۔

جہاں تک حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طواف عمرہ کا داخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدم کا داخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے رائج ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طواف تحلل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تحلل کا سبب بنا ہو اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

۱۔ محلی میں یہ اثر ”حجاج بن أرطاة عن الحكم بن عمرو بن الأسود عن الحسين بن علي“ کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۱، ص ۱۴۵) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؒ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض روایات متکلم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابل تحقیق ہے ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے ”وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً“ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۲) باب طواف القارن، کتاب المناسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) باب بیان وجوہ الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فطاف لهما طوافاً واحداً“ اور بخاری ہا کی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے ”كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (ج ۱ ص ۲۲) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸) باب

جواز التحلل بالاحصار الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما۔
پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی عیبرہ
کرنی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

۱۰ حدیث باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی
ہے چنانچہ ان کے شاگرد رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الہم (ج ۳ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف
العلماء فی أن القارن یلکیہ طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان (الخ) میں نقل فرماتے ہیں: «وقال شیخنا
المحمود قدس اللہ روحہ: اعلم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجة الوداع
ثلاثة أطراف، الأول یوم دخول مكة للربع من ذی الحجة، والثانی طواف الإفاضة لعاشر ذی الحجة، والثالث
طواف الوداع للربع عشر من ذی الحجة، فهذا قد ثبت ثبوتاً لا مرية له ولا مرية فیہ، ولا یستطیع أحد
مقنن له أدنی مساس بالعلم أن ینکره أو یشک فیہ فلو ذهبنا إلى ظاهر حدیث عائشہ - أي من قولها: إنما
طافوا طوافاً واحداً - للزمنا القول بأنهم لم یطوفوا من الاستداء إلى الانتهاء إلا طوافاً واحداً، وهذا صریح
لبطلان عند الكل، لكونه خلاف الواقع، فلا بد لكل فريق من العدل عن ظاهره وتأویلہ بما لا یخالف الواقع،
ولهذا أوله الجمهور بأن معناه إنما طافوا طوافاً واحداً، أي طواف الرکن للحج والعمرة، فلما اضطررنا إلى التأویل
وتعدیر القیود ولم یبق فی أیدیهم ظاهر الحدیث، فأئتی مزینة لهم؛ وأئتی لوم وتجبیر علو الحنفیة إن أولوه
بما لا یعارض الأحادیث الدالة علی تعدد الطواف للقارن، بل یلائم سیاق بعض روایات عائشہ وابن عمر
رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظلمت أن مقصود عائشہ بهذا الحدیث لیس بیان وحدة الطواف وتعدده
بل الغرض الأصلی إثبات القتل بین الطوافین للمتمتعین ونفیہ عن القارنین، فمعنی قولها: «فإنما طافوا
طوافاً واحداً» أي إنما طافوا للإحلال منها طوافاً واحداً، وهو طواف الإفاضة، بخلاف المتمتعین، فإنهم
حلوا أولاً من العمرة بالطواف الأول ثم حلوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناه قولها فی طریق أبي الأسود
من عروہ عنها: «فأما من أهل بعمرة فحل، وأما من أهل حج، أوجع الحج والعمرة فلم یحلوا حتی کان یوم النحر»
وكذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدراوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیره «من أحرم بالحج والعمره
أجزأه طواف واحد وسعی واحد منهما حتی یحل منهما جميعاً» یشعر بما قلناه إن ثبت صحته، ولكن قد أعلله
الطحاوی بأن الدراوردی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف «۱۲ مرتب عفا اللہ عنه

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۲۶۵ و ۲۶۶) مسألة: وليس فی عمل القارن زیادة علی عمل
المفرد، اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۸۴) باب کیف تمهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے
حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو نیچے گزر چکی ہیں۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثناء اللہ
صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیث صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل
کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راكباً وارد ہو رہے ہیں۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی
کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راكباً۔

۱۱ مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”من أحرم بالحج والعمرة أجزاء
طواف واحد وسعی واحد عنهما، حتی یحل منهما جميعاً“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱)

اور سلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے ”لم یطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا
والمروة إلا طوافاً واحداً“ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب بیان أن السعی لا یکرر ۱۲ مرتب

۱۲ چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت نیچے صحتی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعین کا ذکر ہے ۱۲ م

۱۳ سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے یہ الفاظ ”ثم نزل إلى المروة حتى انصببت قدماه
في بطن الوادي، حتى إذا صعدت أمتشي حتى أتى المروة“ الحديث (ج ۱ ص ۱۱۱) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم
اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جہازؓ کی روایت ”قال: رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة، فقال: إن أمتش
فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أسع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى“
(ج ۲ ص ۱۱۱) المشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی ترابہؓ کی روایت ”قالت: رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي
يدور به إزاره“ (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في السعي۔

سعی راكباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں ”طاف النبي صلى الله عليه وسلم
في حجة الوداع على راحلته بالبیت وبين الصفا والمروة ليرواه الناس“ (ج ۲ ص ۱۱۱) الطواف بين الصفا و
المروة على الراحلة۔

نیز سعین اور سعی ماشیاً و راكباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۵ ص ۱۵۹ تا ۱۶۵) ذکر طوافہ علی السلام

بين الصفا والمروة - ۱۲ مرتب عن

۱۴ دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص ۲۳) صح أنَّهُ صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعی سعین ۱۲

مرتب عن

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سعی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما اخرجہما الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز در اور دی کے طریق سے آئی ہے، وہو سیئ الحفظ کما صرح بہ المحدثون، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سعی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۱۔ چنانچہ ابو زرؓ ان کے بارے میں کہتے ہیں ”سیئ الحفظ“ ابو حاتم کہتے ہیں ”لا یحتج بہ“ امام احمد بن حنبلؓ کہتے ہیں ”إذا حدث من حفظہ جاء ببواطیل“۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”صدوق من علماء المذنبہ“ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۳۳ و ۶۳۴، رقم ۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”صدوق کان یحدث من کتب غیرہ فیخطئ، قال النسائی: حدیثہ عن عبید اللہ العموی منکر“ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۱۵، رقم ۱۲۴۸)

واضح رہے کہ عبدالعزیز در اور دی کی حدیث باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۲۔ جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طرق ہیں :-

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے ”لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً“ (ج ۱ ص ۱۵۱) باب بیان أن السعی لا یتکثر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخر باب یہ الفاظ آئے ہیں ”إلا طوافاً واحداً طوافاً الأول“

(ج ۱ ص ۱۵۱)۔ سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۵۱) باب طواف القان۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے ”حدثنا موسیٰ بن اسماعیل

شنا حجاج، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن أبی رباح، عن جابر قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و

أصحابہ لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ، فلما طافوا بالبیت وبالصفا والمروة: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اجعلوها عمرة إلا من کان معه الهدی، فلما کان یوم الترویۃ: أهلوا بالحجۃ، فلما کان یوم النحر: قدموا طوافاً

بالبیت، ولم یطوفوا بین الصفا والمروة۔“

صاحب فتح اللہ علامہ عثمانی قدس سرہ نے ان طرق میں سے مسلم کی ”ابوالزبیر عن جابر“ والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

روایت یعنی « لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً طوافاً اولاً » کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳) الدلیل علی تعدد السعی علی القارن .

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں : « أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع وأهلنا، لما قد منّا ملة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اجعلوا إهدواکم بالحج عمرة إلا من قلّد الهدی، طفنا بالبیت و بین الصفا والمروة وأتینا النساء، ولبسنا الثياب، وقال : من قلّد الهدی فإنه لا یحلّ له : حتی یبلغ الهدی محله، ثم أمرنا عشیة الترویة أن نهمل بالحج، فإذا فرغنا من المناسك جننا فطفنا بالبی . وبالصفا والمروة، فقد تم حجنا وعلینا الهدی الخ » (ج ۱ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) باب قول اللہ عز وجل : ذَلِكُمْ لِمَنْ أَهْلُهُ حَاضِرِ الْمُعْجِدِ الْحَرَامِ دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابہ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ امہ اربعہ کا یہی مسلک ہے، الا عند احمد فی روایۃ (فتح الملہم ج ۳ ص ۲۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت سب سے زیادہ خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے :

أما رواية أبي الزبير فمقصودها عندی بیان وحدة السعی حین قد ومرتبة أولاً وأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ کلہم فیہا سواء، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسى أن يتوهم من سياق حديث الطويل : « إن الذين فسحوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بل حرام الحج وتلبیئہ و نیتہ خالصاً لا یخالطہ شیء کیف جعلوا عمرة ؟ وهل كانوا مأمورین فی ذلك بالطواف والسعی بنیة العمرة ثانیاً ؟ فأخبر رضی اللہ عنہ بأنه ما احتاج أحد من أصحابہ صلی اللہ علیہ وسلم إلى تكرار السعی إذ ذاك، بل کلہم طافوا بین الصفا والمروة طوافاً واحداً حتی الفاسخین المذكورین، فسعیهم وطوافهم بنیة الحج قد عدّه الشارع من قبیل العمرة مع فقدان نیتہا علی خلاف القیاس، وهذا كله كان مختصاً بذلك العام كما دلّ علیہ أحادیث أبي ذرّ وعثمان وبلال بن الحارث رضی اللہ عنہم -

جس کا حال یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک وہم کو دور کرنا چاہتا ہے، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو جب فسح الحج الی العمرة کا حکم دیا تو کسی کو یہ ہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی تو حج کی نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلادیا کہ وہ پہلا والا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہوگئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقل طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

باب ماجاء فی المحرمیموت فی إحرامہ

عن ابن عباس قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً سقط من بعيره ، فوقف فمات وهو محرم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر ، وكفّوه في سبيله ، ولا تحقروا رأسه ، فإنه يبعث يوم القيامة يهتدأ ويلبتي . اس حدیث کی بنا پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالت احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں ہے، کیونکہ حدیث باب میں آپ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حالت احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے، چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں۔

سے لحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز ، باب الکفن فی ثوبین ، و باب الحنوط للمیت ، و باب کیف یکفن المحرم - (ج ۱ ص ۲۴۱) أبواب العمره ، باب المحرمیموت بعرفة ، و باب سنة المحرم إذامات - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۴) کتاب الحج ، باب ما یفعل بالمحرم إذامات - والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۶۹) کتاب الجنائز ، باب کیف یکفن المحرم إذامات ، (ج ۲ ص ۲۴۲) کتاب الحج ، « غسل المحرم بالسدر إذامات » و « فی کم یکفن المحرم إذامات » و « النہی عن أن یحفظ المحرم إذامات » و « النہی أن ینحبر وجه المحرم ورأسه إذامات » و « النہی عن تخمیر رأس المحرم إذامات » - وابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲۳)

کتاب المناسک ، باب المحرمیموت - ۱۲ مرتب

سے وقص الرجل ، آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا - ۱۲ م

سے وهو قول عثمان و علی و ابن عباس و عطاء و الثوری - کما فی العمدہ (ج ۸ ص ۵۸) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین - ۱۲ م

سے وهو مروی عن عائشة و ابن عمرو طاؤس - عمدہ (ج ۸ ص ۵۸) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ»

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے «أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو كَفَنَ ابْنَهُ وَقَدْ بَنَى عَبْدَ اللَّهِ وَمَاتَ بِالْجُحْفَةِ مُحْرَمًا، وَقَالَ: لَوْلَا أَنَا حَرَمَ لَطِيبُنَا، وَخَمَّرَ رَأْسَهُ وَوَجْهَهُ»

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَمَّرُوا وُجُوهَ مَوْتَاكُمْ وَلَا تَشْتَبِهُوا بِالْيَهُودِ» أخرجه الدارقطني في سننه بسند صالح - اس روایت میں «وجوه موتاكم» کے الفاظ عام ہیں جو محرم

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۷) کتاب الوصیۃ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته — سنن أبي داود (ج ۲ ص ۳۹۷) کتاب الوصایا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت — سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۷) کتاب الوصایا، فضل الصدقة عن الميت — اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) أبواب الأحكام، باب ما جاء في الرقف - ۱۲ م

۲۔ مؤطا امام مالکؒ (ص ۳۳۳) کتاب الحج، باب تخيير المحرم وجهه — مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: «أخبرنا مالك، أخبرنا نافع أن ابن عمر كفن ابنه واقد بن عبد الله وقد مات محرماً بالجحفة، وخمّر رأسه» (ص ۲۳۷) کتاب الحج، باب تكفين المحرم ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷، رقم ۲۷۳) کتاب الحج، باب المواقیت ۱۲ م
۴۔ چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے «حدّ ثنا عبد الله بن محمد نا عبد الرحمن بن صالح الأزدی نا حفص بن غیاث عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس» اس میں عبد الرحمن بن صالح ازدی صدوق ہیں، کما فی التقریب (ج ۱ ص ۲۸۷، رقم ۹۷۸) وبقیۃ الإسناد لا یسأل عنه کما فقل عن ابن القطان - انظر التعليق المغنی علی الدارقطني (ج ۲ ص ۲۹۷) -

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۶، رقم ۲۷۳ و ۲۷۴) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: «عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المحرم موت قال: خمروهم ولا تشبهوا بالیہود» لیکن یہ دونوں طریق علی بن عامر کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہر حال پیش کیا جا سکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی
 خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث باب میں فرمایا ”فإنه يبعث يوم القيامة
 يهتل أو يلبتي“ واللہ اعلم

باب ماجاء في المحرم يحلق رأسه في إحرامه، ما عليه؟

عن كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ به وهو بالحديبية قبل أن
 يَدْخُلَ مكة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال:
 أتؤذيك هو أمك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق! اس روایت سے معلوم ہوتا ہے
 کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہؓ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہؓ سے
 مروی ہے ”حملت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

لہ حنفیہ نے خصوصیت ”رجل“ کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیث باب میں ”غسل بماء وسدر“ کا ذکر ہے
 باوجودیکہ محرم حی غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳۸) ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، وباب قول الله: أَوْ صَدَقَةٍ وَهِيَ
 إطعام ستة مساكين، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النساك شاة، (ج ۲ ص ۵۹۵ و ۵۹۹ و
 ۶۰۲) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و (ج ۲ ص ۶۴۸) كتاب التفسير، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
 مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ - و (ج ۲ ص ۸۴۶) كتاب المرضى، باب قول المريض: إني وجع، أو وارساء أو اشتد
 بي الوجع الخ - و (ج ۲ ص ۸۵۵) كتاب الطب، باب الحلق من الأذى - و (ج ۲ ص ۹۹۲) كتاب الأيمان والندور، باب كفارات
 الأيمان وقول الله تعالى: فَلَكَارْتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ - و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۱) كتاب الحج، باب جواز
 حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۵۰) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل -
 وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۰ و ۲۵۱) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)

أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۱۲ م

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۸۱) كتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۱۲ م

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جو ہیں ان پر ریگ لے ہی تھیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں اور اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ب اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وجہ الرواۃ کا فایعنتون بروس المعانی لا بحواشیہا“ بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعدد واقعات پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ تفسیر الباب بزيادة وتوضیح من المرتب۔

باب ماجاء فی الرخصه للرعاة أن یروا یوماً ویدعوا یوماً

عن ابی البداء بن عدی عن أبیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاة أن یروا یوماً ویدعوا یوماً۔ یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں ”مسئلۃ المبيت بمعنى فی لیا لی معنی“ اور ”مسئلۃ تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون“

المبيت بمعنى فی لیا لی معنی | ایالی منی میں رات گزارنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت موكدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبيت واجب ہے۔ پھر اگر حاجی مبيت کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبيت کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ”لیلۃ واحدہ“ کے مبيت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبيت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبيت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

۱۔ حجة الله البالغ (ج ۱ ص ۱۱۱) المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، باب القضاء في الأحاديث المختلفة ۱۲ م

۲۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۱۱) كتاب مناسك الحج، رمى الرعاء۔ وأورد في سننه (ج ۱ ص ۲) كتاب المناسك، باب في رمى الجمار۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۱۱) باب تاخير رمى الجمار من عذر ۱۲ م
۳۔ دیکھئے موطا امام محمد (ص ۱۱۱) باب البيوتة وراء عقبة منى وما يكره من ذلك ۱۲ م

دم واجب ہے۔ واللہ اعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

- (۱) ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک
- (۲) دس تاریخ کو صرف حجرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو حجرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو حجرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔
- (۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القتر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضراتؒ کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور نذریہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

حدیث باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاۃ کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعی اہل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بناء پر تھی اور ضیاع مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔

۱۔ دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر أبي داود للمنذري (ج ۲ ص ۱۲۱) باب بیت بمكة ليالى منى۔ والمغنى

لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۴۹ و ۲۵۰) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۳) ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الشذی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص ۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی)

ومعارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۳)، وإعلام السنن (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب أن البيت بمنى في ليالى أيام التشريق سنة ۱۲ م

امام ابو حنیفہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القز میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القز کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے امام ابو حنیفہ کی حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ جمع زمین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیا رہوین تاریخ کی رمی یوم القز گزرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیا رہوین اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیا رہوین تاریخ کے غروب آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے، لائن اللیلۃ تابعة للنہار فی ایام الحج۔ بہر حال امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا کہ جمع تقدیم کو^۱

حدیث باب امام ترمذی نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِلرَّعَاءِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمًا وَيَدْعُوا يَوْمًا“ اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے دوسرے امام مالک بن انس کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں ”رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۱۔ کافی فتح القدیر والعناية (ج ۲ ص ۱۸۵) باب الإحرام ۲۱۲

۲۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے ”المسک الذکی“ تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سرہ مخطوط (ج ۱ ص ۲۵۳) ۲۱۲

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۶۳۴)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابی فرماتے ہیں ”وقال بعضهم: هم بالخيار إن شاءوا قدّموا وإن شاءوا أخرّوا“ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر ابی داؤد للترمذی (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی رمی الحجار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل في البيتوتة أن يرموا يوم النحر ثم يجمعوا رمي يومين بعد النحر فيرمونه في أحدهما۔
 اس روایت میں دو دن کی رمی کو اعلیٰ التعین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے طریق کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال: "في الأول منهما" ثم يرمون يوم النحر۔ اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القرب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو امام مالک کا مقولہ "ظننت أنه قال: "في الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی رادی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ یہ ہیں "ظننت أنه (أى الرمي) في الآخر منهما" کما فی روایۃ مسند أحمد

۱۔ "قال" اور "أقنه" کی ضمیر کا مرجع عبداللہ بن ابی بکر ہیں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۲۔ قولہ: "في الأول منهما" ای فی اليوم الأول من اليومين، یعنی اليوم الحادى عشر من ذى الحجة ۱۳ م

۳۔ ای فی يوم النحر الثاني وهو اليوم الثالث عشر من ذى الحجة ۱۴ م

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳) ۱۲ م

۵۔ اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعاة پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ میں قیام کریں تو یوم النحر الثانی یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید موطا امام مالک میں خود امام مالک کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك: وتفسير الحديث الذي أُرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لرعاء الإبل في رمي الجمار فيما نرى - والله أعلم - أنهم يرمون يوم النحر، فإذا مضى اليوم الذي يلي يوم النحر رموا من الغد، وذلك يوم النحر الأول، يرمون لليوم الذي مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك، لأنه لا يقضى أحد شيئاً حتى يجب عليه فإذا وجب عليه ومضى كان القضاء بعد ذلك، فإن بداهتهم النحر فقد فرغوا، وإن أقاموا إلى الغد رموا مع الناس يوم النحر الآخر ونفروا" دیکھئے (ص ۳۴) الرخصة في رمي الجمار ۱۲ مرتب

۶۔ انظر الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ج ۱۲ ص ۳۲) باب الرخصة

لرعاء الإبل إل، رقم الحديث ۴۲۲ - ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع إلی کتب الحدیث المطبولة۔
 وهذا حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ وهو أصح من حدیث ابن عیینة «جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ
 امام ترمذی نے حدیث باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینة کے طریق سے جس کی سند یہ ہے
 "حدثنا ابن ابی عمر، ناسفیان، عن عبد الله بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن أبي البدر
 بن عدی عن أبيه" ورواه "حدثنا الحسن بن علی الخلال، ناعبد الرزاق، ناملک بن انس، قال:
 حدثني عبد الله بن ابی بکر عن أبيه عن أبي البدر بن عاصم بن عدی عن أبيه"
 یہاں امام ترمذی دونوں طرق میں سے امام مالک بن انس کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے
 بھی وہ ذکر کر چکے ہیں "ورواية مالك أصح"

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انس والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟
 ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالک والے طریق میں ابو البدر کے والد عاصم بن عدی
 کا بھی ذکر ہے، لہذا "عن أبي البدر" بن عدی عن أبيه "کہنا مناسب نہیں، اس لئے
 کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ "عدی" "ابو البدر" کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

۱۰ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "فی الاول منہما" کی دو توجہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں "الاول" اسم تفضیل
 کا صیغہ ہے اور "من" تبعوضیہ نہیں بلکہ اس کا صلہ ہے لہذا اس روایت میں "الاول" سے مراد یوم النحر ہے اور "ثم یومون
 یوم النفر" سے "یوم النفر الاول" یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعار کے لئے اس کی گنجائش
 ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی
 رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجہ یہ ہے کہ "فی الاول منہما" میں "من" کو تبعوضیہ مانا جائے، اس صورت میں "الاول" میں
 معنی تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور "الاول" سے یوم النحر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور "ثم یومون یوم النفر"
 میں "یوم النفر الثانی" یعنی تیرہویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ
 تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعار دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں
 تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کر لیں، پھر یوم النحر الثانی یعنی تیرہویں تاریخ کو بارہویں اور تیرہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔
 تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵) طبع إدارة القرآن والعلوم
 الإسلامية ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتا ہے کہ ابوالبّراح یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالبّراح اس روایت کو اپنے والد عامر سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابوالبّراح کے درمیان عبدالملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد اور نسائی والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبدالملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمدؓ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکرؓ سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ اعلم۔ تمّ شرح الباب بإيضاح وزيادات من المصنّف۔

باب (بلا ترجمۃ)

عن أنس بن مالك أن علياً قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بسم أهلت؟ قال: أهلت بما أهّل به رسول الله صلى الله عليه وسلم، نيت مبہمہ کے ساتھ

۱۵ (ص ۲۱۸) باب تأخير رمي الجمار من عذر ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۲۱) باب في رمي الجمار ۱۲

۱۷ (ج ۲ ص ۲۹) باب رمي الرعاء ۱۲

۱۸ مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھیے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۵۵)۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴ تا ۶۴ ص ۱۲) مرتب۔

۱۹ شرح باب از مرتب۔

۲۰ بعد ما جاء في الرخصة للرعاء الخ ۱۲

۲۱ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) باب من أهّل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) باب جواز التمتع في الحج والقران ۱۲

احرام باندھنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعال حج یا افعال عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعین نہ کی اور طواف کر لیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہو جائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہو جائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۷ واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جواز احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا يجوز عند سائر العلماء والائمة، كما نقل الشيخ البنوري في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں الکلیہ اور کوفیین کا مسلک عدم صحت احرام نقل کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهلاد النبي صلى الله عليه وسلم، نیز علامہ عینیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۸۵) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابو حنیفہؒ سمیت بقیہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ سے اس مسئلہ میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں تلمع ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدر میں حنفیہ کا مسلک جواز احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۴۲) باب الاحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل واما بيان ما يصير به محرماً - اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۲۱) باب الاحرام - اور رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۶۱) مطلب فيما يصير به محرماً۔

اُقرب المسالك میں امام مالکؒ کا مسلک بھی ہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغير علی اقرب المسالك إلی مذهب الإمام مالک (ج ۲ ص ۲۵۶ و ۲۶۵)۔

خاتمہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ويصح إيهام الإحرام الخ یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) میں علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۸ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل واما بيان ما يصير به محرماً - اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) ۱۲

باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر

عن علیؑ قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يوم الحج الاکبر، فقال: يوم النحر۔ حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک ”حج اکبر“ سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے امت اذکر نے کے لئے حج کو ”حج اکبر“ کہا گیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ”حج اکبر“ صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس شرکت فرمائی تھی۔ یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے، حضرت

۱۵۰ حدیث باب امام ترمذی نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریق موقوف کو طریق مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار دیا ہے، طریق مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاق کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے ”و عن عننته غیر مقبولة لأنه كثير التذليس“۔ دوسری یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعور ہے: ”وفی حدیثه ضعف“ کما فی التقریب (ج ۱ ص ۱۳۱، رقم ۱۴)۔

روایت موقوفہ سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، حارث اعور تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحق نہیں، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں: ”وهذا أصح من الحديث الأول، ورواية ابن عيينة موقوفة أصح من رواية محمد بن اسحق مرفوعة“

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے بارے میں فرماتے ہیں: ”والحديث هذا القدرية الإمام الترمذی من بین أرباب الأئمة الست“ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵)۔
السبب اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں:

- (۱) عن ابن عمر قال: وقف النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر بين الجمرات في الحجة التي حج - بهذا - (أى بالحديث الذي تقدم) وقال: هذا يوم الحج الاکبر الخ۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الخطبة أيام منى، کتاب الناسک۔
- (۲) عن حميد بن عبد الرحمن أن أبا هريرة قال: بعثني أبو بكر فبين يؤذن يوم النحر منى: لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، ويوم الحج الاکبر يوم النحر۔ (ج ۱ ص ۴۵۵) باب كيف ينبذ إلى أهل العهد، کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

۱۵۰ مجاہد کہتے ہیں: ”حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افراد ہے۔ غمہ (ج ۱ ص ۱۰۳) باب الخطبة أيام منى ۱۲ مرتب
۱۵۰ یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد دو قون مزدلفہ جمرہ عقبہ کی رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت اسی دن ادا کئے جلتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۵۹) ۱۲ مرتب

۲۴۶
علی بن ابی طالبؑ، حضرت عبداللہ ابن ابی ادنیٰ، شعبیؒ اور مجاہد کا یہی قول ہے، حدیث باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ ”الحج عرفۃ“ یا ”الحج یوم عرفۃ“ والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن ”یوم الحج الاکبر“ کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ ب اوقات لفظ ”یوم“ بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوہ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے ”یوم الفرقان“ کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی ”یوم“ ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوتے ہوں، جیسے ”یوم بعاث“، ”یوم احد“، ”یوم الجمل“، ”یوم صفین“ وغیرہ۔
یہ تیسرا قول پچھلے دنوں قولوں کو جامع ہے

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہی ہے، یہ اور بات

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۹) باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۲۱۲

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفۃ ۲۱۲

۳۔ دیکھئے سورۃ انفال آیت ۱۲۵ - ۱۲۴

۴۔ ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”یوم الحج الاکبر“ سے مراد یوم حج ابی بکر ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی ”ولم یجتمع منذ خلق الله السماوات والأرض كذلك قبل العام ولا تجتمع بعد العام، حتی تقوم الساعة“۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الاکبر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لأن فیہ تتکمل بقیۃ المناسک دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب یوم الحج الاکبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسن اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن طلحة بن عبيد الله بن كرزبان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة» واللہ اعلم
تم شرح الباب بزیادات من المرتب

باب ما جاء في استلام الركنين

عن ابن عبيد بن عمير، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاماً، ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلت يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه، فقال: إن أفعل فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحهما كفارة للخطايا، ائذارسانی کے ساتھ استلام حجر جابر نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر! انک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر

۱۷ قال الحافظ المحب الطبري في «القرى» (ص ۳۷۲): ولم أراه في مؤطأ يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فلعله في غيره من المؤطآت « كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۲) ۱۲ م

۱۸ باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (۹ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۲ مرتب

۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۲۰ الحديث أخرجه النسائي في سنته (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطواف بالبيت ۱۲ م

۲۱ قال الطيبي رحمه الله: «أى زحاماً عظيماً، وهو يحتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها أكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأمر: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره، لكن المراد إذا زحام لا يحصل فيه أذى للأنام» مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۳۲) باب دخول مكة والطواف،

الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوٰی الضعیف، ان وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكثر^۱۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذا کے ہوتا تھا، اگرچہ استلام حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؓ بیان کرتے ہیں ”أن ابن عمر كان لا يدعهما (أي الركن الأسود والركن اليماني) في كل حلوان طان بهما حتى يستلمهما لقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يصل إليه حتى رعف الثانية، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما تركه حتى استلمه^۲۔“

پھر استلام صرف رکنین یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں :

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؓ، حضرت عروہ بن زبیرؓ اور حضرت سدید بن غفلہؓ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا ہوگا، عطاء نے حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبید بن عمیرؓ کا مثل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات اخافؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناء ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکن اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجر اسود بھی ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجر اسود ہے اور نہ وہ قواعد ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعد ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا۔ واضح رہے کہ رکن یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا کما یفعلہ بعض الجملة والمنتکرة،

پھر رکن یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور سجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجر اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکن یمانی استلام اور تقبیل میں حجر اسود کی طرح ہے۔

۱۔ رواہ أحمد، وفيه راوٍ لم يسمع۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۷) باب فی الطوان والرمل والاستلام۔ نیز دیکھئے ”اخبار مکرہ“

للأذرق (ج ۱ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) الزحام على استلام الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ مرتب

۲۔ اخبار مکرہ (ج ۱ ص ۲۳۳) الزحام على الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين ۱۲ م

پھر کنین شامین کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب بلا ترجہ

عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدھن بالزیت وهو محرم غیر المقتت "مقتت، مطیب کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔ حالت احرام میں ایسا تیل جو خود طیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔ جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ جمیع بدن پر اس کا استعمال حالت احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالت احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔ حدیث باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لجمیہؒ محمول کر سکتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ، فما الحج؟" تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "الشعث الثقل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پر اگندہ بال اور سیلا کچھلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے مناسک ملا علی قاریؒ متن ارشاد الساری (ص ۱۱۱) باب دخول مکة، فصل فی صفة الشروع فی الطواف ۱۲ م

۲۔ ابوالحج کا آخر سے تیسرا باب ۱۲ م

۳۔ قال الشیخ محمد فواد عبد الباقی: "الحديث لم يخرج من أصحاب الستة سوى الترمذی — سنن الترمذی (ج ۳ ص ۲۹) رقم الحديث ۹۱۲ — ۱۲ م

۴۔ قال ابن الاثیر: "وهو الذي يطبخ فيه الرياحين، حتى تطيب ريحه" النهاية (ج ۴ ص ۱۲) ۱۲ م دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۰۸) باب ما يوجب الحج ۱۲ م

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنابت ہونی ہی نہیں چاہیے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مرتی ہیں اور یہ شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت قاصرہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل کھیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنابت کامل ہے، لہذا دم واجب ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقہ السبخیؒ پر ہے جو ضعیف ہیں۔ امام ترمذیؒ نے بھی اس کو ”غریب“ قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ ”غریب“ کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصول حدیث کی اصطلاح میں ”غریب“ ”صحیح“ اور ”حسن“ کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپؐ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو ”کان یدھن الخ“ کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: ”کأني أنظر إلى وبیص المسك في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم“ ظاہر ہے کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں بلکہ محال اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ اعلم

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع شرح فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۴۱ و ۴۴۲) باب الجنایات ۱۲ م
 ۲۔ حافظ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”فرقد بن یعقوب السبخی بفتح المهملة والوحدة وبجاء معجمة، أبو يعقوب البصري صدوق عابد لكنه لين الحديث، كثير الخطأ، من الخامسة، مات سنة إحدى وثلاثين (بعد المائة) أخرجه له الترمذی وابن ماجه - تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۱۵۱) رقم ۱۲۱۲ م
 ۳۔ معارف السنن (۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۱) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام الخ ۱۲ م
 ۵۔ اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: ”قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما أجد، ثم أرى وبیص الدهن في رأسه ولحيته بعد ذلك“ مسلم (ج ۱ ص ۳۴۱) ۱۲ م

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشة : أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخبّر : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحملہ ، اس روایت سے ماہ زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی "کثرت" کے بیان کئے ہیں ، اس مبارک کنویں کے بے حد و حساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا ، ایک قول یہ ہے کہ یہ "زمزم" سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے ہوتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے یہ

ماء زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے ، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ، فرماتے ہیں : « خیر ماء علی وجه الارض ماء زمزم ، فیہ طعام الطعم وشفاء السقم الخ » نیز سنن ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم : ماء زمزم لما شرب له »

۱۰ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۱۱ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : « لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۹) رقم ۹۶۳ - التبت مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۸۵) ، حمل ماء زمزم) اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۲) ، باب الرخصة فی الخروج بماء زمزم) میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب ۱۳ زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھیے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص ۱۳۷-۱۳۸) ۱۴ علامہ ہیثمیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواه الطبرانی في الكبير ورجالہ ثقات » مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۶) باب فی زمزم ۱۲ م

۱۵ (۲۲) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

۱۶ شیخ محمد فؤاد عبد الباقي « سنن ابن ماجہ » پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب | زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کر کے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہئے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہئے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں : « إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله وتنفس ثلاثاً وتضع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتصلعون من زمزم »

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

« قال السيوطي في حاشية الكتاب : هذا الحديث مشهور على الألسنة كثيراً واختلف الحفاظ فيه ، فمنهم من صححه ومنهم من حسنه ومنهم من ضعفه ، والمعتمد الأول . وفي الزوائد : هذا إسناد ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرک من طريق ابن عباس ، وقال : هذا حديث صحيح الإسناد . قال السندی : قلت : وقد ذكر العلماء أنهم جربوه فوجدوه كذلك ، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۸۸) رقم ۳۰۶۲) باب الشرب من زمزم -

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیر اندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فکان یصیب فی کل عشرة تسعة ، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں : « ولا يحصى كم شربه من الائمة لأمرنا الوها » اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں : « وأنا شربته في بداية طلب الحديث ، أن يرزقني الله حالة الذهبى في حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها ، وأرجو الله أن أنال ذلك منه »۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں : « والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاء على حقيقة الإسلام معها » تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۲۸۴) قبیل فصل فان لم يخل المعزم مكة وتوجه إلى عرفات - ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ سیراب ہونا ۱۲ م

۱۸ دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۲۸۴) الشرب من زمزم وآدابه - سنن بیہقی (ج ۵ ص ۱۴) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شرب قائماً کی ممانعت سے متعلقہ مطلق روایات کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیماً شرب زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدم کراہت محل کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شرب زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ” شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم “ بیان جواز یا ہجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے ” اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا وَرِزْقًا وَاسِعًا وَشِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ “

ایک اہم مسئلہ | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے، البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہئے۔ نیز زمزم سے

۱۔ ان روایات اور ان سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) باب الشرب قائماً، کتاب الاشریۃ ۲۱۲
۲۔ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، ” والحاصل ان امتناع الکراہۃ فی الشرب قائماً فی ہذین الموضعین محل کلام فضلاً عن استحباب القیام فیہما ولعل الاوجه عدم الکراہۃ ان لم نقل بالاستحباب کما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۹)، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطہارۃ (۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۸۷) کتاب الاشریۃ، باب الشرب قائماً ۱۲ م

۴۔ فانہ کان یفعل الشئ للبیان مرة أو مرات ویواظب علی الافضل کما فی فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۷) ۲۱۲
۵۔ کما فی خصائل نبوی (ص ۱۵۶)۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شرب زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جب ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیان جواز پر حمل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہی میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی (ص ۱۵۵ و ۱۵۶) باب ما جاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

۶۔ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۳) ماء زمزم لما شرب له ۱۲ م

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ
أتم وأحكم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر ما أردنا إيرادہ من شرح أبواب الحج فله الحدوله المنة، وذلك
بيوم الخميس ۲۴ من شعبان المعظم ۱۴۰۷ھ الموافق ۲۵ من أبريل ۱۹۸۷م، بعد
ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هذه الأبواب، واللہ الموفق لإكمال شرح بقية
الكتاب، والمحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات
وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

لہ زبدة المناسك (ص ۱۳۸) بحوالہ غنية المناسك، نیز دیکھئے رد المحتار (ج ۲ ص ۲۴۸) مطلب فی
کراهة الاستنجا بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

باب ما جاء في النهي عن التمني للموت

عن حارثة بن مضرب قال: دخلت على خباب وقد اکتوی في بطنه
علاج بالكتی کی شرعی حیثیت | حدیث باب میں ”قد اکتوی“ کے الفاظ علاج بالکتی کے
جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدد روایات میں اس سے روکا گیا ہے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکتی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع
سلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفا صرف داغنے میں ہے یا اس کو سبب شفا کے بجائے

۱۔ جنازہ ”جنازة“ کی جمع ہے جو ”جَنَازَ جَنَازٍ“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں پھیپا۔ لفظ ”جنازة“ جیم کے کسرہ اور فتح کے
ساتھ ”میت“ کو کہتے ہیں والکسر اضعف، ایک قول یہ ہے کہ جنازة فتح کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تحت کو
میں پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتح کے ساتھ وہ تحت جس پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جیم
فتح اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتح متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص ۹۱)۔ الکوکب الدرری (ج ۲

۱۱۲)۔ لسان العرب (ج ۵ ص ۳۲۲) ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب العرضی، باب نہی تمنی المریض الموت۔ و مسلم فی

بیحہ (ج ۲ ص ۳۲۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراهة تمنی الموت لضرر نزل به ۱۲ مرتب

۳۔ اکتوی اکتواءً : داغنا ۱۲

۴۔ مثلاً :

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشفاء فی ثلاثة:
ربة غسل، وشرطة محجم، وکیة نار، وأنہی أمتی عن الکت“ امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے
نقل کی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۵۵۵) کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث -

”عن عمران بن حصین قال: نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکت، فاکتوینا، فما أفلحن ولا أنجحن
باسقاط الف المتکلم فی الموضعین) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الطب، باب فی الکت - نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ
(ج ۲ ص ۲۲۹) باب الکت - نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) أبواب الطب، باب ما جاء فی کراهية الکت ۱۲ مرتب

بہنہ شافی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب و اذہان میں عقائد اسلام راسخ ہو گئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیثِ نبویؐ کی بسوء الاعتقاد پر محمول ہیں۔ ورنہ صحتِ عقیدہ کے ساتھ علاج بالکتی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیثِ نبویؐ تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں جبکہ احادیثِ اباحت رخصت پر احقر کے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکتی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

۱۷ اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہوتی ہے: «عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی شیء من أَدعیٰتکم شفاء فنی شرطۃ محجۃ أولذیۃ بنار، وما أحب أن أکتوی» (ج ۲ صفحہ ۱۲۷) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب
۱۸ مثلاً چند احادیثِ اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیثِ باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی روایت: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیتہ» (ج ۲ صفحہ ۵) کتاب الطب، باب فی الکتی۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انس کی روایت: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارۃ من الشوکۃ (داء حموق تعلقو الجسد)» (ج ۲ صفحہ ۳۴)۔ أبواب الطب، باب ما جاء فی الرخصة فی ذلك۔ اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: «أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی أکحلہ» (صفحہ ۲۴۹) باب من اکتوی۔

(۴) «عن جابر قال: مرض أبی بن کعب مرضاً، فأرسل إلیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم طیباً فکواه علی أکحلہ» سنن ابن ماجہ (صفحہ ۲۴۹) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۱۹ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدتی (ج ۲ صفحہ ۱۱)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیثِ نبویؐ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کسی ضروری نہ ہو۔ قالہ أبو الطیب۔
دیکھئے: کوكب (ج ۲ صفحہ ۱۲) ۲۱۲

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمق نہ ہو بلکہ طلب میں اجمال سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہئے جبکہ اہل عربؓ کی ”پرحد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے ”آخر الدواء الکی“ اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا، اس کے علاوہ کی میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موہوم ہے، علاج بالکی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکی کے نفس جواز کا تعلق ہے اُس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کی سے علاج کرنے یا کروانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دو سے علا جوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدرجہ بھجوری کی کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہر حال علاج بالکی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورتِ شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہئے

لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَاكَ - أَوْ نَهَى - أَنْ نَتَمَتَّى الْمَوْتَ لَتَمَتَّيْتُ“ اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمت کرنا جائز نہیں، کتبِ حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ”وَلَا يَتَمَتَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِمَّا مَحْسَنًا فَلَعَلَّه أَنْ يَزِدَّادَ خَيْرًا وَإِمَّا مَسِيئًا فَلَعَلَّه أَنْ يَسْتَعْتِبَ“ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”لَا يَتَمَتَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ وَلَا يَدْعُ بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ، إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ انْقَطَعَ عَمَلُهُ، وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عَمَلًا إِلَّا خَيْرًا“

۱۷ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امتِ محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے: ”هُمْ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَنْتَطِیْرُونَ، وَلَا يَكْتُونُ، وَعَلَى رُءُوسِهِمْ سِتْرٌ مِثْلُ الْوَلَدَانِ“ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۸۵)

باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو، کتاب الطب ۱۲ مرتب

۱۸ نفی بمعنی النہی ۲۱۲

۱۹ دیکھئے (۱۵ ص ۸۴) کتاب العرضی، باب نفی تمتی المریض الموت ۲۱۲

۲۰ دیکھئے (ج ۲ ص ۸۴) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب کراہۃ تمتی الموت لضرر

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی ایک روایت سے تو تمہنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ"۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ تمہنی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمہنی موت میں کوئی حرج نہیں۔
 اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَتَمَنَّى أَحَدٌ كَمُوتٍ لَضَرِّ نَزَلٍ بِهِ" معلوم ہوا کہ نبی عن تمہنی الموت اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضرر دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَثِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

عَنْ ابْنِ عِمْرَانَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقَّ إِمْرَأُ مُسْلِمٍ بَيْتٌ لَيْلَتَيْنِ وَلَهُ شَيْءٌ يَوْصِي فِيهِ إِلَّا وَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ" حدیث کا مطلب جمہور کے

۱۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۲۲) باب كراهة تمنى الموت لضّر نزل به۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ مُتَمَنِّيًا فَلْيَقُلْ: اَللّٰهُمَّ اُحْيِنِي مَا كَانَتْ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِيَّ وَتَوَفَّنِي اِذَا كَانَتْ الْوُفَاةُ خَيْرًا لِيَّ" ۱۲ م

۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے مرتبة المفاتيح (ج ۴ ص ۲۰۱) باب تمنى الموت، الفصل الاول ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

۵۔ "وصيت" وصی: الشئُ به يَصْرِي وصياً: متصل ہونا، وصی الشئُ بآخر: ملانا۔ وصیت کی جمع "وصايا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تمليك مضاف إلى ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۴)

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وسميت وصية لأنه وصل ما كان في حيا ته بما بعده" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۶۰)

۶۔ کتاب الوصية ۱۲ مرتب

۷۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۲) فاتحة كتاب الوصايا۔ ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۳۸۵) أول كتاب الوصية ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ددیعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حق وارث ہو یا حق غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کر لے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؑ کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروقؒ، طاؤسؒ، ایاسؒ، قتادہؒ اور ابن جریرؒ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے » كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ^۱« نیز حدیث باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہ، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں » وصیت للوالدین « کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے » لا وصیۃ لوارث ^۲« معلوم ہوا کہ » کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ « والی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔

۱۔ وصیت کیا کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی دینی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی حبیب قدس سرہ نے اپنی مفید کتاب » احکام میت « (ص ۱۸۰ تا ۱۸۱) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فالجہ فائدہ مہتم۔ ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۱ پ - ۱۲ م

۳۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۱) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیۃ للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) أبواب الوصایا، باب ماجاء لا وصیۃ لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۹۷) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث ۱۲ م
۴۔ یعنی » یُوصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ لِلَّذِیْ کَرِهْتُمْ لِطَرَفِ الْاُنْثٰی « الایۃ، سورۃ نسا، آیت ۱۱ پ - ۱۲ م

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں: «ما حق امرئ مسلم له شيء يريده أن يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده» اس میں «له شيء يريده أن يوصي فيه» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في الوصية بالثلث والرابع

عن سعد بن مالك أوص بالثلث، فما نزلت أنا قصة حتى قال: أوص بالثلث، والثلث كثير» ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۳۹۰) کتاب الوصیۃ ۱۲

۲۔ باب متعلقہ مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تكملة فتح الملہم لاساتذنا المحترم صاحب الاموال دام اقبالہم (ج ۲ ص ۹۵۹) کتاب

الوصیۃ ۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۴۱) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن ابی خولہ - و (ج ۱ ص ۳۸۲ و ۳۸۳) کتاب الوصایا، باب أن یترک ورثتہ أغنیاء خیر من أن یتکفوا الناس و باب الوصیۃ بالثلث - و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) کتاب الوصیۃ - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۲۹ و ۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث - و أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۳۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للموصی فی مالہ - و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب ۵۔ واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجزیہ و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للرخسی (ج ۲ ص ۱۴۳) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، الا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ

ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تكملة فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۴۳) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ مسروق، شریک، حسن بصری اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ اسے ثلاث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَوْصَى بِالْخُمْسِ وَقَالَ: أَوْصِي بِمَا رَضِيَ اللَّهُ بِهِ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ تَلَا: وَعَلَّمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» قتادہؒ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: «وَأَوْصَى عُمَرُ بِالرَّيْعِ» حارث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا «لَا أُنْ أَوْصِي بِالْخُمْسِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالرَّيْعِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ، وَمَنْ أَوْصِيَ بِالثَّلَاثِ فَلَمْ يَتْرِكْ شَيْئًا»

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص ۶۶۶، رقم ۱۶۳۶۳ اور ۱۶۳۶۱)

کتاب الوصایا، کم یوصی الرجل من ماله۔

«عن إبراهيم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث»

بعض نے عشرہ کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے فرمایا: اوص

بالعشر»

ان دونوں آثار کے لئے دیکھیے سنن دارمی (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۱) کتاب الوصایا،

باب الوصیۃ بأقل من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مال کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت

نہ کرے کافی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۲) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث۔ واللہ أعلم۔ مرتب غفرلہ

۲۵ کافی الدر المختار و رد المحتار۔ (ج ۶ ص ۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

۲۶ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

۲۷ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۶ ص ۶۵۱) کتاب الوصایا ۱۲ م

اور امام اسحقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے مطابق ہے۔

حدیث باب میں ”والتثلیث کثیر“ کے تین مطلب ہو سکتے ہیں :

(۱) تثلیث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالتثلیث یا تصدق بالتثلیث بھی مکمل ہے یعنی ”کثیراً أجره“

(۳) تثلیث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں :

”لو أن الناس عفتوا من التثلیث إلى الریبع فإن رسول الله صلى الله علیه وسلم قال : التثلیث ،

والتثلیث کثیر“ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں تثلیث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بیتنا

آنفاً - والله أعلم (از مرتبہ عفا الله عنه)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن أبي سعيد عن النبي صلى الله علیه وسلم قال : لقنوا موتاكم لا اله الا الله

یہاں دو مسئلے ہیں :

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمہ شہادت کی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۸) کتاب الجنائز، باب رثاء انبی صلی اللہ علیہ

وسلم سعد بن خولہ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۸) باب الوصیۃ بالتثلیث ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۸) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

کہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۸) کتاب الجنائز - والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۵۸)

کتاب الجنائز، باب تلقین المیت - وأبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۴۴) کتاب الجنائز، باب فی

التلقین - وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۸) أبواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی تلقین المیت

لا اله الا الله - ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے، حدیث باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ ”لقنوا موتاكم“ ”لقنوا من قرب موته“ کے معنی ہیں ہے کما فی الہدایۃ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۵، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمہ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے ”من کان آخر کلامہ: لا إله إلا الله، دخل الجنة“ کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہو گئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کر لے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر | حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی۔

۱۔ وقیل: وجوباً، فی القنیۃ: وکذا فی النہایۃ عن شرح الطحاوی: الواجب علی إخوانہ وأصدقائه أن یلقنوه ھ قال فی النہر: لکنہ تجوز لما فی الدرایۃ من أنه مستحب بالإجماع ھ۔ فتنبہ۔ أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی تلقین المحتضر الشہادۃ ۱۲ مرتب

۲۔ الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷ و ۵۸) ۱۲ م

۳۔ رواہ معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کما فی سنن أبی داود (ج ۲ ص ۴۴۴) کتاب الجنائز، باب فی التلقین۔

ابن ابی حاتم نے ابو زرہؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذؓ کی حدیث مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زرہؓ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکورہ روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے ”لا إله إلا الله“ پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ کما فی فتح المہم (ج ۲ ص ۶۶) أوائل کتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارکؓ کے بارے میں مروی ہے ”أُذِّنْهُ لما حضرته الوفاة جعل رجل یلقنہ لا إله إلا الله، وأكثر علیہ، فقال له عبد الله: إذا قلت مرة فأنا على ذلك ما لم أتکلم بکلام ۱۲ م

۵۔ کما فی الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی التلقین بعد الموت۔ اس مقام پر رد مختار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے ”لأنه لا ضرر فیہ، بل فیہ نفع، فإن المیت یتأنس بالذکر علی ما ورد فی الآثار“ ۱۲ مرتب

امام احمد کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں ”ما رأيت أحداً يفعل هذا إلا أهل الشام“ گویا ان حضرات کے نزدیک حدیث باب ”لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ“ معنی مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقین المحضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر۔ شرح منیہ میں اس روایت کو مجازہ معنی پر محمول کرنے کو مسلک جمہور قرار دیا گیا ہے۔^{۱۵}

صاحب کفایہ نے عدم تلقین عند القبر کی یہ دلیل بیان کی ہے ”لا فائدة في التلقين بعد الموت لأنه إن مات مومنًا فلا حاجة إليه وإن مات كافرًا فلا يفيد التلقين“۔^{۱۶} لیکن شیخ زاہد صفار نے ”لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ“ کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدم تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادہ روح کے قائل نہیں۔ نیز صاحب جوہرہ نے بھی تلقین عند القبر کو اہل سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے۔^{۱۷} شیخ ابن ہمام نے بھی ”لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ“ کے معنی حقیقی کو رائج قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے۔^{۱۸}

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاح نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے شارح مسلم ابی کہتے ہیں ”ولا يبعد حمل حديث الباب على التلقين بعد الدفن“۔^{۱۹} قائلین تلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبد اللہ زدی فرماتے ہیں: ”شهدت أبا أمانة وهو في النزع، فقال: إذا أنا متُّ فاصنعوا لي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فسوّيم التراب على قبره فليقم أحدكم على“۔^{۲۰}

۱۵۔ کہا فی المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۶) فصل: فأما التلقين بعد الدفن ۱۲ م

۱۶۔ كما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

۱۷۔ کفایہ بہائش فتح القدير (ج ۲ ص ۶۷) باب الجنائز ۱۲ م

۱۸۔ رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

۱۹۔ فتح الملهم (ج ۲ ص ۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

۲۰۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۶۷) باب الجنائز ۱۲ م

۲۱۔ فتح الملهم (ج ۲ ص ۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول : يا فلان ابن فلانة، فإنه يستوى قاعدًا، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا رحمت الله، ولكن لا تشعرون، فليقل : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وأنتك رضيت بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد نبيًا، وبالقرآن إمامًا، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول : انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجتة، فيكون الله حجيجه دونهما، قال رجل : يا رسول الله، فإن لم يعرف أمته قال : فينسيه إلى حواء، يا فلان ابن حواء «

لیکن سلامہ بیٹھی جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں : « رواہ الطبرانی فی الکبیر، وفی إسناده جماعة لهم أعرفهم « البتہ حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « وإسناده صالح، وقد قواه الضياء فی أحكامه، وأخرجه عبد العزيز فی الشافی » علامہ نووی فرماتے ہیں کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں۔

۱ (ج ۳ ص ۴۵) کتاب الجنائز، باب تلطین المیت بعد دفنه ۱۲ م

۲ دیکھئے التلخیص المجیر (ج ۲ ص ۱۳)، تحت رقم ۹۶۱ کتاب الجنائز ۱۲ م

۳ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۴۲) قبیل باب التعزیه والبقاء علی المیت ۱۲ م

۴ رواہ أبو داؤد عن عثمان بن عفان قال : « کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا فرغ من دفن المیت وقف علیہ فقال : استغفروا لأخیکم واسألواہ بالتثبیت فإنه الآن یسئل » (ج ۲ ص ۴۵۹) کتاب الجنائز، باب الاستغفار عند القبر للمیت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

۵ جس میں وہ فرماتے ہیں : « فإذا أنا مت فلا تصحبني نائحة ولا نار، فإذا دفنتموني فستوا على التراب سناً، ثم أقیموا حول قبری قدر ما تتخرجون ورویقسم لھما حتی أستاذس بکم وأنظر ماذا أراجع به رسول ربی »

صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱) کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یهدم ما قبلہ، وكذلك الحج والھجرة ۱۲ مرتب

۶ حافظ ابن حجر نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلخیص المجیر (ج ۲ ص ۱۳) ۱۲ م

صاحبِ اعلاء السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق ”لقنوا موتاکم“ کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو ”لقنوا من قرب موتہ“ کے معنی میں یا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت ”من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة“ کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہانتک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانیؒ نے فی نفسہ مستحب قرار دیا، اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت میں جو ”فلیقم أحدکم علی رأس قبرہ ثم لیقل“ کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہل سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لائن فیہ خوف التہمة، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”انقوا مواضع التہمة“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے، پھر اگر کسی موقع پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی۔

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن سے متعلق تھی، جہانتک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر ٹھہرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں، اس کے علاوہ قبر کے سر پر کھڑے ہو کر سورہ بقرہ کی ابتدائی آیات ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ تک اور پاننتی کی طرف سورہ بقرہ کی آخری آیات ”أَمِنَ الرَّسُولُ“ سے ختم سورت

۱۔ کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: ”لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله، فإنه من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة يوماً من الدهر، وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه“ (ج ۲۰ ص ۹۹، رقم ۲۸۷) ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ البخاری فی تاریخہ، کافی کنوز الحقائق للمناوی بہامش الجامع الصغیر للسيوطی (ج ۱ ص ۱۲) م

۳۔ دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۷۱) باب ما یلحقن المحتضر الخ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۶) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔

فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے ”قراءة القرآن عند القبور عند عهد رحمہ اللہ تعالیٰ لا تکرہ، ومشائخنا

رحمہم اللہ تعالیٰ أخذوا بقوله، وهل ینتفع به والمختار أنه ینتفع ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔ (تشریح الباب بزیادات کثیرہ من المرتب)

باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن عائشة قالت: ما أغبط أحدًا أيہون موت بعد الذی رأیت من شدّة موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء أن المؤمن یموت بعرق الجبین

عن عبد اللہ بن بريدة عن أبيہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

۱۔ معارف الحدیث (ج ۳ ص ۸۵) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدّة الموت ۱۲ م
۳۔ مثلاً مسند احمد میں برابر بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: "ثم یجئ ملک الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسہ، فیقول: أیتھا النفس الطیبة، اخرجی إلى مغفرة من اللہ ورضوان، قال: فتخرج تسیل كما تسیل القطرة من فی السقاء فیأخذها" اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعی فرماتے ہیں: "یورید خروج روحه بسهولة کسهولة تقطیر الماء من فم القربة"، دیکھئے الفتح الربانی لترتیب منہ الإمام احمد بن حنبل الشیبانی مع شرح بلوغ الأمانی (ج ۱ ص ۷۷) باب ما یراہ المحتضر الخ رقم (۵۳) - ۱۲ مرتب

۴۔ احمد شاہ والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص ۳) کتاب الجنائز، باب غا۔ لیکن ہمارے پاس جو ہندوپاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲ م
۵۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موت المؤمن - و ابن ماجہ (ص ۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یتجر فی النزع ۱۲ م

- سیموت بعرق الجبین، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :
- (۱) عرق جبین کنایہ ہے اس مشقت سے جو مومن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمانے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے جہدِ مستمر سے بھی کنایہ ہے۔
- (۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پرندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔
- (۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔
- (۴) عرق جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جاسکے بلکہ

باب (بلا ترجمہ)

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على شاب وهو في الموت، فقال: كيف تجدك؟ قال: والله يا رسول الله، إني أرجو الله وإني أخاف ذنوبي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف، معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، احیاء العلوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ نڈال گائی جائے کہ جنت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مصداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

- ۱۔ مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے زہر الرئی للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن - نیز دیکھئے إنباح الحاجة علی سنن ابن ماجہ، (ص ۱۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی المؤمن یؤجر فی التزع ۱۲ م
- ۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۳۱۴) أبواب الزهد، باب ذکر الموت والاستعداد له ۱۲ م
- ۳۔ (ج ۴ ص ۱۶۵) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲ م

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہو جائے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في كراهية النعي

عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلية «نعي» لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مر جاتا یا قتل کر دیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کر کے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا «نعا فلاناً» یعنی «انعہ» مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلا کر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہرنئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

۱۵ احیاء العلوم (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲
۱۶ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: «لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي» سنن ترمذي (ج ۲ ص ۱۱۲)

۱۷ نعی الناعی المیت نعیاً: أخبر بموته، وهو منعی۔ کذا فی المغرب (ج ۲ ص ۱۱۲) - ۱۲
۱۸ نیز کہا جاتا تھا: «یا نعاء العرب» جس کا مطلب یہ ہوتا تھا «یا هذا النع العرب» یا «یا هؤلاء النعوا العرب بموت فلان» - «یا نعیان العرب» کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں «نعیان» «ناعی» کی جمع ہوگی۔ اسی طرح «ناعیا فلان» اور «یانعا یا العرب» بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل و تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

۱۹ مثلاً حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث مذکور اور حضرت حذیفہ کی حدیث باب ۱۲

جہاں تک مطلق "نعمی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى
یعنی صبر کی اصل فضیلت اول صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ انسان کو صبر آتی جاتا

سہ چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نعمی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً :

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصلى بهم وكبر أربعاً "۔

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نعمی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے : " قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذر دنان ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ففتح له "۔

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھتے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶) کتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔
نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے : " مات إسمان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده فمات بالليل فدفنوه ليلاً، فلما أصبح أخبروه، فقال: ما منعكم أن تغلسوني " الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷) باب الإذن بالجنائز - ۱۲
لہ نعمی سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۱) باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔

نعمی سے متعلق خلاصہ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں " قال ابن العربي : يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث

حالات :

الأولى : إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة.

الثانية : دعوة الحفل للمفاخرة، فهذا تکرہ۔

الثالثة : الإعلام بنوع آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذا يحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۹۳) باب الرجل ينعى الخ ۱۲ مرتب

۳۳ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷) كتاب الجنائز، باب زيارة القبور - ومسلم في صحيحه

(ج ۳ ص ۲۰۲) كتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲ م

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبتہ کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔ رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے ”حاکم“ ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون و چرا تسلیم کر لیں اور ان کے ”حکیم“ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجے میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے بمقتضی اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزع اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ ”الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ اُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیت سے قطع نظر صرف ”إِنَّا لِلَّهِ“ کہنے پر صلوات و رحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکاء، غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باواز ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ باواز رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو ”الحمد للہ“ کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبہ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے آپ سے کہا:

”وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟“ فَقَالَ: يَا ابْنَ عَوْفٍ: إِنَّهَا رَحْمَةٌ، ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى، فَقَالَ: إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْزُونٌ^۱ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْبِيلِ الْمَيِّتِ

وَعَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ عُمَانَ بْنَ مَطْعُونٍ وَهُوَ مَيِّتٌ، وَهُوَ يَبْكِي أَوْ قَالَ: عَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ ”مَعْلُومٌ هُوَ أَنَّ مَيِّتَ كُوبُوسَ دِينَا جَازِئٌ هِيَ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق سے بھی ثابت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کو بوسہ دیا۔“
حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان امتیازی حیثیت کے حامل تھے ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی بھائی ہونے کا شرف حاصل ہے، یہ سابقین فی الاسلام میں سے ہیں تیرہ آدمیوں کے بعد اسلام آئے، انہیں ہجرت الی المدینہ سے پہلے ہجرت الی الحبشہ کی سعادت حاصل ہوئی، غزوہ بدر میں بھی شریک ہوئے، یہ مہاجرین میں سے سب سے پہلے وہ صحابی ہیں جن کا ہجرت کے بعد مدینہ میں انتقال ہوا، یہی پہلے وہ صحابی ہیں جو جنت البقیع میں دفن کئے گئے۔ انہوں نے حرمتِ خمر کا حکم نازل ہونے سے پہلے ہی شراب اپنے اوپر حرام کر لی تھی خود فرماتے ہیں ”لَا أَشْرِبُ شَرَابًا يَذْهَبُ عَقْلِي، وَيَضْحَكُ بِي مَنْ هُوَ أَدْنَى مِنِّي“۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی جب وفات ہوئی تو آپ نے فرمایا: ”إِلْحَقْ بِالسَّلَفِ الصَّالِحِ عُمَانَ بْنَ مَطْعُونٍ“ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (ازمرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۷) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إِنَّا بِلَيْتِ الْمَحْزُونِ ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۵۵) کتاب الجنائز، باب في تقبيل الميت۔ وابن ماجه في

سننه (ص ۱۵۰) أبواب الجنائز، باب ما جاء في تقبيل الميت ۱۲ م

۴۔ كما في صحيح البخاری (ج ۲ ص ۶۱۴) کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته ۱۲ م

۵۔ كما في بذي المجهود في حقل أبي داود (ج ۱۲ ص ۱۳۱) باب في تقبيل الميت ۱۲ م

۶۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے اسرار الغائبہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۲۸۵ تا ۲۸۷) اور الإصابۃ فی تمییز الصحابہ۔

(ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب۔

باب ماجاء في غسل الميت

عن أم عطية قالت: توفيت إحدى بنات النبي صلى الله عليه وسلم "إحدى بنات" سے کنسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹا میں سب سے بڑی ہیں۔

فقال: اغسلنها وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتك ميت كوايك دفع غسل دینا فرض کفایا ہے، اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انقاء حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایسا مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلا ضرورت تین سے زائد مرتبہ نہہلانا مکروہ ہے۔

واغسلنها بماء وسدر واجعلن فی الآخرة کافوراً، او شیئاً من کافور، یہاں ماء مقید سے

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۱۷۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، باب ما يستحب أن يغسل وتراً، باب يبدأ بماء من الميت، باب مواضع الوضوء من الميت، باب هل تكفن المرأة في إزار الوجل، باب يجعل الكافور في الآخرة، باب نقض شعر المرأة، باب كيف الإشعار للميت، باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب يلقو شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) کتاب الجنائز، فصل في غسل الميت وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن كانت حاجة، وجعل الكافور في الآخرة، فصل في مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل في البدء بماء من الميت ومواضع وضوءه۔

۱۷ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۳۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۹ و ۳۰۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۱۳۱) کتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۱۲ م

۱۹ یہاں سے فاذا فرغتن فاذنتی، فاذا فرغنا آذناه "تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

۲۰ أوجز المسالك (ج ۲ ص ۱۹۵) کتاب الجنائز، غسل الميت ۱۲ م

۲۱ الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۷) باب صلاة الجنائز - نیز دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ م

۲۲ ليزيل الأقدار ويمنع من تسارع الفساد - كما في العدة (ج ۸ ص ۸) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

۲۳ والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتنفر الهوام من راحته، وفيه إكرام الملائكة، عمدہ (ج ۸ ص ۸) ۱۲ م

جوازِ طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر ”ماء“ کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔

حدیث باب حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والسدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں : حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھونی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ النبی آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماء مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرا پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماء مطلق کا بہانا پانا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادہ پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ ”اغسلنها بماء وسدر“ کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اعلیٰ صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ ائمہ عطیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے،
 ”عن محمد بن سیرین أنه كان يأخذ الغسل من أمر عطية، يغسل بالسدر مرتين و الثالث بالماء والكافور“

فإذا فرغت فاذنني، فلما فرغنا آذنتاه، فألقى إلينا حقوه، فقال: أشعرنهابه“
 مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے۔

(حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نقل کیا ہے کہ: ”وقال أبو حنيفة: لا يستحب“ شرح نووی علی صحیح مسلم - ج ۱ ص ۳۰۴ - کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحب توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: ”وانفرد أبو حنيفة، فقال: لا يستحب الكافور، والسنة قاضية عليه“ چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”قلت: لم يقل أبو حنيفة هذا أصلاً“
 عمدہ (ج ۸ صفحہ ۴۸۴) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۴۸۴)

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل الميت ۱۲ م

۱۶ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالك إلى مؤطا مالك (ج ۲ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸)
 کتاب الجنائز، غسل الميت - اور فتح القدير (ج ۲ ص ۴۷) باب الجنائز، فصل في الغسل ۱۲ مرتبہ
 ۱۷ ای ازارہ، والأصل فيه معقد الإزار، وجمعه: أخق وأحقاء، ویسی بہ الإزار للمجاورة۔ کذا فی مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۵۴۹) ۱۲ مرتبہ

۱۸ شعرا اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو ڈنار کہتے ہیں ”أشعرن“ باب افعال سے امر کا صیغہ ہے ”ہا“ ضمیر حضرت زینب کی طرف اور ”به“ کی ضمیر ”حقو“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شعار بنادو ۱۲ مرتبہ

۱۹ علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”هو أصل في التبرك بآثار الصالحين“ عمدہ (ج ۸ ص ۴۷) قبیل باب
 یا يستحب أن يغسل وتراً - ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطورِ سینہ بند تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جاسکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے۔

”قالت: وصفنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم: وأظنه قال: فألقينا خلفها“ اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں گی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیں گی اور دونوں کو اس کے سینے کرت پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکمہ لا یثبت بھم۔ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر مجبور کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔ واللہ اعلم

۱۷ عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکامِ میت (ص ۱۵۱) ”عورت کا کفن“ ۱۲ م

۱۸ دیکھئے الکوکب الذری (ج ۲ ص ۱۴۱ و ۱۴۲) ۱۲ م

۱۹ دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۷۷) مسألة: ویضفر شعرها ثلاثة قرون۔ اور عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۷۷) باب ما یستحب أن یغسل وتراً۔ ۱۲ م

۲۰ کہا قال العلامة العینی فی العمدۃ (ج ۸ ص ۲۷۷) ۱۲ م

۲۱ جن کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ملجاء فی الغسل من غسل المیت

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من غسله الغسل ومن حمّله الوضوء

(یقین حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر ”اغسلنها وتوآثلوثا“ الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں اگر آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب
۶ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷)

زیر بحث مسئلے میں احقر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس الامم سرخسی لکھتے ہیں: ”ولا یسدل شعرها خلف ظهرها، ولكن یسدل من بین یدیهما من الجانبین جمیعاً، لأن سدل الشعر خلف ظهرها فی حال الحیاة کان لعنی الزینة وقد انقطع ذلك بالوفاة“ المبسوط للسرخی (ج ۲ ص ۷۷) باب غسل المیت۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۷۷) فصل وأما کیفیة التکفین۔ میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کٹنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور خانبہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کٹنگھی کی جائیگی کما فی المغنی (ج ۲ ص ۷۷۲) حنفیہ و خانبہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے ”عن ابراهیم ان عائشة رأّت امرأة یکدون رأسها، فقالت : علام تنصون میتکم“؟ (ج ۳ ص ۷۷۲، رقم ۶۲۳۲، باب شعر المیت وأطفارہ)۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالاجائے، چنانچہ ”المغنی“ میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے: ”وقال الأوزاعی وأصحاب الرأی : لا یضفر ولكن یرسل مع خدیہما من بین یدیهما من الجانبین“ (ج ۲ ص ۷۷۷) لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغہ امر کے ساتھ ”واجعلن لها ثلاثہ قرون“ کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص ۷۷۷) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا الأمر بالتصفیر، ونحن لا ننکر التصفیر حتی یکون الحدیث حجة علینا وإنما ننکر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنیع زینة، والمیت ممنوع منها“۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تصفیر نہیں بلکہ تصفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں: ”وعندنا یجعل ضفیرتین علی صدرها فوق الدرع“ عمدہ (ج ۸ ص ۷۷۷) قبیل باب ید ابیمیا من المیت۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینی نے ضفیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ ضفیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تصفیر کے ساتھ بیان کیا۔

بہر حال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینی کے بیان کے مطابق تصفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف ضفیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان والی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں ”واطوی شعرها ثلاثہ اقرن قصّة وقرنین“ کے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ سیوطی فرماتے ہیں: ”رواہ الطبرانی فی الکبیر بإسنادہ فی أحدہما لیث بن سلیم وهو مدلس ولكن ثقة، وفي الآخر جند وقد وثق، وفيه بعض کلام“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷۷) باب تجهیز المیت وغسلہ۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۷)

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۲ ص ۷۷۷) باب فی الغسل من غسل المیت ۱۲ م

یعنی المیت، حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہؓ و تابعینؓ اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور زہریؓ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ حمل جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل یہ بھی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”قال: قال: قال:“

مثلاً:

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَغْتَسِلُ مَنْ غَسَلَ الْمَيِّتَ“۔

(۲) عن مكحول قال: ”سَأَلَ رَجُلٌ حَذِيفَةَ كَيْفَ أَصْنَعُ؟ قَالَ: أَغْسِلْ كَيْتَ كَيْتٍ، فَإِذَا فَرَعْتَ فَأَغْتَسِلْ“۔

(۳) عن علي قال: ”مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ“۔

(۴) عن علي قال: ”لَتَأْتِيَنَّ أَبُوطَالِبٍ أُتِيَتْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ

إِنْ عَمَلْتُ الشَّيْخَ الضَّالَّ قَدَمَاتٍ، قَالَ: فَقَالَ: اذْطَلِقْ فَوَارِهِ، ثُمَّ لَا تَحْدِثْ شَيْئًا حَتَّى تَأْتِيَنِي، قَالَ: فَوَارِيَتْهُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ، فَأَمَرَنِي فَأَغْتَسَلْتُ الْخَ“۔

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) من قال علی غاسل المیت غسل،

فی المسلم بغسل المشرک یغتسل أم لا - ۱۲ مرتب

عہ عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۴۸) باب یلقى شعر المرأة خلفها ۱۲ م

عہ چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: ”لَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ الْفُقَهَاءِ يُوجِبُ الْاِغْتِسَالَ مِنْ غَسْلِ الْمَيِّتِ وَلَا الْوُضُوءَ مِنْ حَمَلِهِ“، مولم السنن للخطابیؒ بذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۴ ص ۱۳) باب فی الغسل من غسل المیت -

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸) باب یلقى شعر المرأة خلفها -

”المجموع شرح المہذب“ میں اس بارے میں ماہر شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قول جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اور قول قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ ص ۱۴۲) ”وَيَسْتَحِبُّ لِمَنْ غَسَلَ مَيِّتًا أَنْ يَغْتَسِلَ“۔

زر قانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت

کو مذہب ہو قرار دیا گیا ہے۔ اوجز المسالك (ج ۴ ص ۲) غسل المیت -

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور ابی ہریرہؓ کا مسلک وضو من غسل المیت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ ص ۴۸)

باب یلقى شعر المرأة خلفها -

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے، للخروج من الخلاف - کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۱۱) مطلب

یومعرفة أفضل من یوم الجمعة، کتاب الطهارة ۱۲ مرتب عنی عنہ

عہ (ج ۱ ص ۳) کتاب الطهارة، باب الغسل من غسل المیت - ۱۲ م

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموه، إنه مسلم مؤمن طاهر وإن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا ایدیکم البتہ امام بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: «ہذا ضعیف والمحل فیہ علی ابی شیبہ کما اظن»

لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: «أبو شیبہ احتج بہ النسائی ووثقہ الناس..... فالإسناد حسن»

عدم وجوب غسل کی دوسری دلیل مؤطاؒ امام مالک کی روایت ہے «عن عبد اللہ بن ابی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأة أبی بکر الصدیق غسلت أبا بکر الصدیق حین توفی، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرین، فقالت: إنی صائتہ، وإن ہذا یوم شدید البرد، فهل علی من غسل؟ فقالوا: لا»

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: «قال لیس علی غاسل المیت غسل» واللہ اعلم۔

۱۷ دیکھئے التلخیص الجیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطہارۃ، باب الغسل — حافظ کا پورا کلام یہ ہے «قلت: أبو شیبہ: هو ابراهیم بن ابی بکر بن ابی شیبہ، احتج بہ النسائی، ووثقہ الناس ومن فوقہ احتج بہم البخاری، وأبو العباس الہمدانی هو ابن عقدہ حافظ کبیر، إننا تکلموا فیہ بسبب المذهب ولأمر آخری، ولم یضعفہ بسبب المتون أصلاً، فالإسناد حسن» — ۱۲ م

۱۸ (ض ۲۴) کتاب الجنائز، غسل المیت — ۱۲ م

۱۹ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۸) من قال: لیس علی غاسل المیت غسل — اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدم غسل من غسل المیت سے متعلقہ اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعہ إن شدت ۱۲ مرتب ۲۰ غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرنا مقصود ہے، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اُسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں پھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو پھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال الحافظ فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۰) باب یلقى شعر المرأة خلفها ۱۲ مرتب

باب ماجاء في كفن النبي صلى الله عليه وسلم

عن عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة۔ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفن کرنے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے اس طرح تعارض ہو جاتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے اور اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان میں سے تین کا انتخاب کر لیا اور باقی واپس کر دئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں: « فذكروا لعائشة قولهم: « في ثوبين وبرد حبرة » فقالت: قد أتني بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفونوه فيه »۔

۱۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثياب البيض للكفن۔ و باب الكفن بغير قميص و باب الكفن بلا عمامة (ج ۱ ص ۱۶۸) باب موت يوم الاثنين — و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) كتاب الجنائز، فصل في كفن الميت في ثلاثة أثواب ۲۱۲

۲۔ روایت اور اس کی سند اس طرح ہے: « أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي ابن الحنفية، عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب » الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۴) ذكر من قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۲۱۲

۳۔ اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینی فرماتے ہیں: « كان إذا شك في حرج من الحديث تركه وربما وهم » اور ابن معین فرماتے ہیں: « أنكرناه في صفح سنة تسع عشرة، ومات بعد هابيسير » دیکھئے تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۲۵۲، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن مسلم بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظ فرماتے ہیں: « تغير حفظه بآخه » تقريب (ج ۱ ص ۱۹۴، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقيل ہیں، ان کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: « صدوق، فحدیثہ لین ويقال: تغير بآخه »۔ تقريب (ج ۱ ص ۴۴۸ و ۴۴۹، رقم ۶۰۴)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور حلیل القدر تابعی ہیں۔ تقريب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹)۔ ۱۲ مرتب

۴۔ حبرة: بروزن عنبة، یعنی منقش چادر، حبرة اور حبرات جمع آتی ہے۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۸) ۲۱۲

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت
 حابر بن عبد اللہ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن حمزة بن عبد المطلب في
 شمره في ثوب واحد“ بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن
 دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس
 پھونس رکھی گئی۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے
 مسنون ہیں۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں،
 چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ”كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض
 ميمانية، ليس فيها قميص ولا عمامة“ سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کی یہ مطلب
 بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ تھے، مجموعہ پانچ کپڑے
 ہوتے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔

۱۷۔ هذا الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي
 سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲۲۷، رقم ۹۹۷) ۱۲ م

۱۸۔ سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”حدثنا خباب قال: هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 نبتغي وجه الله فوجب أجراً على الله، فمنا من مات، لم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، قتل
 يوم أحد، فلم نجد شيئاً نكفنه فيه إلا شمره، كنا إذا غطينا رأسه خرجت رجلاه وإذا غطينا بهارجلية خرج رأسه
 فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي بهارأسه ونجعل على رجلية إذرأ“ الخ (ج ۱ ص ۲۶۹) کتاب الجنائز،

القميص في الكفن ۱۲ مرتب

۱۹۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸) باب الثياب البيض للكفن ۱۲ م

۲۰۔ الشرح الکبیر للدرریر مع حاشیہ للدسوقی (ج ۱ ص ۷۱) فصل ذکر فیہ أحكام المویۃ - ۱۲ م

۲۱۔ یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

۲۲۔ كما في بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني (ج ۱ ص ۷۱) باب صفة الكفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

۲۳۔ یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ ”كشف للغطاء عن وجه الموطأ“ قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص ۲۵)

رقم الحاشیہ ۷) ما جاء في كفن الميت ۱۲ م

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف | جمہور کے نزدیک کفن سنون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک دہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحت نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال تفسیر ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی کی روایت سے ہے ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض سحوکیۃ“ اس میں ”ریاط“ ”رِیْطَة“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائل احناف | حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب نجرانیة، الحلة ثوبان وقميصه الذی مات فیہ“

ہمارا ایک استدلال ”الکامل“ لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب: قمیص وازار ولفافہ“

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۶۴) الکفن وصفة التکفین۔ البتہ ”المہذب“ اور اس کی شرح ”المجوع“ میں امام شافعیؒ

کا مسلک ”ازار ولفافتین“ بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۱۵) باب الکفن ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۱) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۰۱) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۴۔ یروی بفتح السین وضمّہا، فالفتح منسوب إلى التحول وهو القصار، لأنه یسحلها أی یفسلها أو إلى ”سحول“ وہی قریۃ باليمن، وأما الضم فهو جمع ”سَحْل“ وهو الثوب الأبيض النقی، ولا یكون إلا من قطن، وفيہ شذوذ لأنه نسب إلى الجمع وقیل: اسم القریۃ بالضم أيضًا، النہایۃ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۲۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۶۴) باب فی الکفن ۱۲ م

۶۔ دیکھئے الکامل (ج ۱ ص ۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبد اللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے ”حد ثنا علی بن أحمد بن مروان، حد ثنا یحییٰ بن داؤد أبو الصقر الوراق، حد ثنا عبد اللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سمار، عن جابر بن سمرہ“۔

حافظ زلیغی لکھتے ہیں ”وضعت ناصح بن عبد اللہ، عن النسائی، ولینہ هو، وقال: هو یکتب حدیثہ“

نصب الراية (ج ۲ ص ۲۶۱) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اسکی یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیاد کی روایات امام مسلم متابعہ ذکر کرتے ہیں اور امام ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے، اور شعبہ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے۔

ایک اور استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقصد ویؤزر ویلف بالتوب الثالث، فإن لم یکن إلا توب واحد کفن فیہ"۔

نیز ایک استدلال امام محمد کی کتاب الآثار میں "ابو حنیفہ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعی کی ایک مرسل روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی حلة یمانیة وقميص" یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن ابی لماتوفی جاء ابنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قميصک ا کفنه فیہ و صل علیہ واستغفرلہ، فأعطاه قميصه" الخ

۱۰ جیسا کہ خود امام مسلم نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۱ ج چنانچہ علی بن عاصم کہتے ہیں: "قال لی شعبہ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن ابی زیاد أن لا أکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۳۵ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن سفیان کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فهو علی العدالة وإن لم یکن مثل الحكم ومنصور" اور ابن شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصری کہتے ہیں: "یزید بن ابی زیاد ثقة ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۳۳۳ و ص ۳۳۴ رقم ۶۳) ۱۲ مرتب ۱۳ ج چنانچہ انھوں نے ابواب الحج، باب ما جاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعید کی مرفوع روایت "یقتل المحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسیٰ:

هذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۴) ۱۳ مرتب

۱۴ مؤطا امام مالک (ص ۱۲) ما جاء فی کفن المیت ۱۲ م

۱۵ (ص ۱۲) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۸ - ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الکفن فی القميص الذی یکتف أو لا یکتف الخ ۱۲ م

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :
 ” (إِذَا نَامَتْ فَأَجْلَوْا فِیْ آخِرِ غَسَلِیْ كَافُورًا وَكَفَنُونِیْ فِیْ بَرْدِیْنِ وَقَمِیْصِیْ ، فَإِنَّ النَّبِیَّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ بِهِ ذَلِكَ) تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا
 یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص معاد
 کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص میت قمیص حیات سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس
 میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوتی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے
 جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو
 گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق
 ہو جاتی ہے۔

اکثر کتب حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں، حضرت گنگوہیؒ
 نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے،
 اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات و سکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت
 نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک شکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے
 تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن ابی کے قصہ سے اشکال ہو سکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے
 اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے
 کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بلتئا۔ البتہ
 اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی
 سلائی ادھیر کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی قصۃ عبداللہ بن ابیؓ۔

۱۔ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۴) ۱۲ م

۲۔ مثلاً دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۹) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز۔ اور

رد المحتار (ج ۱ ص ۵۵) مطلب فی الکفن ۱۲ م

۳۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۴۵، ۱۴۶) باب ما یتحب من الأکفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی اعلیٰ السنن میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیص میت کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیص میت اور قمیص حی میں فرق ہوگا۔

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ وقميصه الذی مات فیہ“ سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیص میت اور قمیص حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: ”انظروا ثوبیٰ هذین فاغسلوهما ثم کفّنوه فیہما، فإنا الحقّ اُحوجّ إلى الجدید منہما“۔

اگر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ آستینیں البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی دفن ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا ”فلعلہ آثارہ لقرب عہدہ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو حیّ“ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الکفن ۱۲ م

۳۔ رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزہد۔ اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۶۳ و ۲۶۴) فصل فی التکفین ۱۲ م

۴۔ کافی فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۹، باب الجنائز فصل فی تکفینہ) بحوالہ کافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

۵۔ کافی روایۃ ابن عباسؓ التي مرت ۱۲ م

۶۔ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایت باب (جس میں لیس فیہا قمیص ولا عمامة“ کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصل قمیص کا نہیں قمیص معاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حامل ہی قمیص معاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحکم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت

» عن عبد الله بن جعفر قال : لما جاء نعي جعفر قال النبي صلى الله

عليه وسلم : اصنعوا لأهل جعفر طعاماً فإنه قد جاء ما يشغلهم «

اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مسیت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقع پر رشتہ داروں اور عزیزیت کے لئے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقع پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقع پر۔
کما قال العلامة ابن عابدینؒ۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجبات دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالا یلزم بدعت ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۲) كتاب الجنائز باب صناعة الطعام لأهل الميت -- وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء في الطعام يبعث إلى أهل الميت ۱۲ م

۲۔ فی رد المحتار (ج ۱ ص ۶۳) مطلب فی کراهة الضیافة من أهل الميت۔ باب صلاة الجنائز۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”ویکره اتخاذ الضیافة من الطعام من أهل الميت لأنه شرع فی السرور لا فی الشرور، وهی بدعة مستقبحة“ ۱۲ مرتب

۳۔ دعوت من اهل الميت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ الجلی کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”کتنا نرى الاجتماع إلى أهل الميت وصناعة الطعام من النیاحة“ (ص ۱۱) باب ما جاء فی النهی عن الاجتماع إلى أهل الميت وصناعة الطعام۔

یہ روایت امام احمد نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھیے الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی (ج ۸ ص ۹۴ و ۹۵، رقم ۲۷۷) باب صنع طعام لأهل الميت۔

علامہ ساعی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں: » ورواه ابن ماجه من طریقین: أحدهما علی شرط البخاری، والثانی علی شرط مسلم « ۱۲ مرتبے

بعض اہل بدعت ضیافت من اہل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عام بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں »فلما رجع استقبلہ داعی امرأته، فأجاب ونحن معه فجئ بالطعام فوضع يده« الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجہ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ »داعی امرأته« لکھ دیا، ورنہ اصل روایت »داعی امرأة« بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجہ میت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

۱۰ گویا عبارت کا مطلب یہ ہے »استقبلہ داعی زوجة المیت« ۱۲ م

۱۱ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۶۷ و ص ۱۶۸، رقم ۵۹۳۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات،

الفصل الثالث ۱۲ م

۱۲ مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میر محمد کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۴۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهات۔

اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت »فلما رجعنا لقینا داعی امرأة من قریش« کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے،

دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱۵ ص ۱۲) کتاب الغصب، باب من أخذ شاة فذبحها وشوّاها۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں »فلما انصرف تلقاه داعی امرأة من قریش« اور ایک روایت میں

»صنعت امرأة من المسلمين من قریش لرسول الله صلی الله علیہ وسلم طعاماً« کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے

(ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۵۵ و ۵۵۶) باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳ اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل النبوة کے الفاظ ہوں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابو داؤد اور دلائل النبوة

دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابو داؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ النوح

عن علی بن ربیعۃ الأسدی قال: مات رجل من الأنصار یقال له: قرظۃ بن کعب فنیح علیہ، فجاء المغیرۃ بن شعبۃ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنی علیہ، وقال: ما بال النوح فی الاسلام! أما إتی سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول: من نیح علیہ عذاب ما ینج علیہ، مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں :-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاء خفیف جائز ہے اور بکاء شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاء شدید اور بکاء خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاء خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاء شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی متعدد روایات سے ثابت ہے لہذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ و پکار کیجائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۳) فصل: إن المیت لا یعذب ببکاء أهلہ الخ ۲۱۲

۲۔ هذا حاصل ما أفاده النووی رحمہ الله فی شرحہ ص ۱۷۷ مسلم (ج ۱ ص ۳۰۳) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعید بن عبادہ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: «فلما دخل علیہ فوجدہ فی غاشیۃ أهلہ، فقال: قد قضی؟ قالوا: لا یارسول الله، فبکی النبی صلی الله علیہ وسلم، فلما رأى القوم بکاء النبی صلی الله علیہ وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذب بدمع العین ولا بحزن القلب لكن یعذب بهذا - وأشار إلى لسانہ - الخ» (ج ۱ ص ۱۷۷) باب البکاء عند المریض ۲۱۲

۳۔ مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے «فلما ماتت زینب (وفی رواۃ رقیۃ) ابنۃ رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: الحق بسلطان الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دیجئے۔
واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟
سو بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ
کا یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

النساء، فجعل عمر یضربہن بسوطہ، فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ، فقال: مهلاً یا عمر، ثم
قال: أبکین وإیاکت ونعیق الشیطان، الخ الفتح الربانی (ج، ۳، ص ۳۳، رقم ۹۱) باب الرخصة بالبكاء من غیر نوح۔
اس روایت کے تحت علامہ ساعی لکھتے ہیں: «الظاهر أن بكاءهن كان بصوت لكن لا برفعه، فنهان
عمر حتى لا یخجلوا إلى النياحة فأمره صلوات اللہ علیہ وسلم بتركهن، الخ۔

نیز عبداللہ بن یزید کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص فی البكاء من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی الکبیر و
إسناده حسن۔

نیز قرظہ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا فی البكاء عند المصيبة من غیر نوح» رواہ
الطبرانی فی الکبیر، ورجاله رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی البكاء۔
مرتب عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۸۱)

۱۔ جیسا کہ نوہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن الميت لیعذب ببكاء أهله» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں:
«وقالت طائفة: معنى الأحادیث أنهم ینوحون علی الميت ویندبونه بتعید شمائله ومحاسنه فی زعمهم،
وتلك الشمائل قبائح فی الشرع یعذب بها، الخ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۲) کتاب الجنائز ۱۲ م
۲۔ المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۲۸) تعذیب الميت ببكاء أهله علیہ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصیب عمر (یعنی بالجراحة التي مات فیها) دخل صهیب ینکی یقول:
واأخاه! وأصحابه! فقال له عمر: یا صهیب، أتبکی علی؟ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «إن الميت
یعذب ببعض بكاء أهله علیہ» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب الميت ببعض
بكاء أهله علیہ۔

نیز ابو عمرؒ کہتے ہیں: «سمعت ابن عمر یقول۔ وهو فی جنازة رافع بن خدیج، وقام النساء یبکین علی رافع،
فأجلسهن مراراً، ثم قال لهن:۔ ویحکن! إن رافع بن خدیج شیخ کبیر لا طاقة له بالعذاب، وإن للمیت یعذب ببكاء أهله
علیه» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۵۵، رقم ۶۶، ۸) باب الصبر والبكاء والنياحة، کتاب الجنائز۔
حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایت باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت "إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" سے ہے۔

منکرین تعذیب میت بکاء اہل کا استدلال "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى" سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ لکے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: "يُرْحَمُ اللَّهُ، لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُمْ، إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ مَاتَ يَهُودِيًّا: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ، وَإِنَّ أَهْلَهُ لَيَبْكُونُ عَلَيْهِ"۔ لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا محمل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں۔ لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے:-

۱۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ الخ ۱۲ مرتبہ بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲

۲۔ سورۃ فاطر آیت ۱۷ پ ۱۲

۳۔ نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدم تعذیب کی تائید میں فرمایا "وَاللَّهُ هُوَ أَضْعَفُ وَأَبْكَى" دونوں لائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲۔ چنانچہ علامہ ساعی نقل کرتے ہیں: "قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: إِنَّكَ عَائِشَةُ ذَلِكَ وَحُكْمُهَا عَلَى الرَّأْيِ بِالْخَطِئَةِ وَالنِّسْيَانِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ سَمِعَ بَعْضُهُمْ أَوْ لَمْ يَسْمَعْ بَعْضُهُمْ: بَعِيدٌ، لِأَنَّ الرِّدَاءَ لِهَذَا الْمَعْنَى مِنَ الصَّحَابَةِ كَثِيرُونَ وَهُمْ جَائِزُونَ، فَلَا وَجْهَ لِلنَّفْيِ مَعَ إِسْكَانِ حَمَلِهِ عَلَى مُحْمَلٍ صَحِيحٍ" دیکھئے بلوغ الامانی من سرائر الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۷۱) تحت شیح حدیث رقم ۹۳ باب ما جاء في أنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ الخ ۱۲ مرتب

۴۔ مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: "ذُكِرَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ، فَقَالَ عُمَرَان: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَنَنْ نَسَائِي" (ج ۱ ص ۱۷۱) النہی عن البکاء علی المیت۔

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ" (قال الهيثمي) رواه الطبرانی في الكبير وفيه عمر بن إبراهيم الأنصاري، وفيه كلام، وهو وثقة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۱) باب ما جاء في البكاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات بھی گزر چکی ہیں۔

کتاب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک کہ تعذیب میت بیکار اہلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رو یاد دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بیکار اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفہ بن العبد کہتا ہے ۵

فإن مت فأنعيني بما أنا أهله وشقي على الجيب يا ابنه معبد
دوسریہ کہ تعذیب میت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔
ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: ”واجبلاہ! واسیداہ!“ تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: ”أهكذا كنت؟“۔

۱۵ السبع المعلقات (ص ۳۳) المعلقة الثانیۃ - شعر کا ترجمہ اس طرح ہے:
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطورِ سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب
۱۶ چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: ”یا مرمل، ومؤتم الولدان، ومغرب العمران، ومفرق الأخدان“ یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے! اے بچوں کو یتیم کرنے والے! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے!۔ کافی شیح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۱۷ جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت آرہی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ مَيِّتٍ يَمُوتُ، فَيَقُومُ بِأَكْبَرِهِ، فَيَقُولُ: وَاجِبْلَاهُ! وَاسِيدَاهُ! أَوْ يُخَذُّكَ إِلَّا وَكُلُّهُ بِهَلَاكَ يَلْمُزَانَهُ (اللهم: الدفع في الصدر بجميع الكف) وَيَقُولَان: أَهْكَذَا كُنْتَ؟“۔

مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمَيِّتُ يَعْذَّبُ بِكُلِّ مَا عَلَيْهِ إِذَا قَالَتِ النَّائِحَةُ: وَاعْضُدَاهُ! وَانْصُرَاهُ! مَا كَاسِيَاهُ! جَبَذَ الْمَيِّتُ وَقِيلَ لَهُ: أَنْتَ عَصَدْتَ هَاهُ! أَنْتَ نَاصَرْتَ هَاهُ! أَنْتَ كَاسَيْتَ هَاهُ“ دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱، ص ۱۲۵ رقم ۹۳) باب مَا جَاءَ فِي أَنَّ الْمَيِّتَ يَعْذَّبُ بِكُلِّ مَا عَلَيْهِ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تعذیب میت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲) کتاب الجنائز۔ اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۲ تا ص ۱۳، تحت شرح حدیث رقم ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی تعذیبِ میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور ”لَا تَزِدْ وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرٰی“ پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

”عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع في أمتي من أمر الجاهلية لن يدعهن الناس“ مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکلیہ بھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔ ”النِّسَابُ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَحْسَابِ، وَالْعَدَوِيُّ أَجْرِبُ بِعِيرٍ فَأَجْرِبُ مِائَةَ بَعِيرٍ، مَنْ أَجْرِبُ الْبَعِيرَ الْأَوَّلَ، وَالْأَنْوَاءُ، مُطَرْنَا بِنَوْءٍ كَذَا وَكَذَا“ حضرت

۱۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۲، رقم ۱۱۱۱) ۲۱۲

۲۔ كما في الكوكب الدرّی (ج ۲ ص ۱۴) ۲۱۲

۳۔ احساب: حسب کی جمع ہے، یعنی نسب، یہاں طعن فی الحسب مراد طعن فی النسب ہے، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک منوع روایت میں آیا ہے: ”شعبتان من أمر الجاهلية لا يتركهما الناس أبداً: النباح والطعن في النسب“ الفتح الربّانی (ج ۳، ص ۱۱۳، رقم ۷۹) باب ما لا يجوز من البكاء على الميت۔ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کی جائیگی ۱۲ مرتب ۱۳ عدوی: اعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدی ہونا مراد ہے ۲۱۲

۱۴۔ أجرب البعير: اونٹ کا خارش زدہ ہونا ۲۱۲ م

۱۵۔ الأنواء: نوء بفتح النون وسكون الواو۔ کی جمع ہے۔ البوصید کہتے ہیں: الأنواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گزرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہو جاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ وإِنَّمَا سُمِّيَ نَوَاءً لِأَنَّهُ إِذَا سَقَطَ السَّاقِطُ نَاءُ الطَّالِعِ، وَ ذَلِكَ النَّهْوضُ هُوَ النَّوَاءُ، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہو کر غروب ہو جاتے ہیں۔

جاہلیت میں اہل عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہو کر طلوع ہوگا اس وقت ضرور یا بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہو جاتی تو کہتے تھے ”مُطَرْنَا بِنَوْءٍ كَذَا“ یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے۔ دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربّانی (ج ۶ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) أبواب صلوة الاستسقاء، باب الاعتقاد أن المطر بيد الله الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اُسے موثر بنفسہ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ محفل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ موثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بنا پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اُسے ماننا ممنوع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ

عن سالم عن ابيہ قال : رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبا بکر وعمر یمشون أمام الجنائزۃ « جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔ »

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیان ثوری کا یہی قول ہے، امام بخاری کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازہ کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالک اور امام احمد کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور امام اوزاعی کا یہی مسلک ہے۔

۱۵ گویا حضرت گنگوہیؒ نے بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور سبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے، البتہ بعض اہل ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲

۱۶ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲

۱۷ الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۱۷۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی امام الجنائز ۱۲ م

۱۸ اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے ادجز المسالک (ج ۲ ص ۲۸۸) المشی امام الجنائز ۱۲ م

۱۹ وذهب إبراہیم النخعی وسفیان الثوری والأوزاعی وسوید بن غفلة ومسروق وأبو قلابہ وأبو حنیفہ وأبو یوسف ومحمد وإسحاق وأهل الظاہر إلی أن المشی خلف الجنائزۃ أفضل، ویروی ذلك عن علی بن أبی طالب و عبد اللہ بن مسعود وأبی الدرداء وأبی أمامة، وعمر بن العاص۔ عمدة القاری (ج ۸ ص ۸۵) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ مرتب

حدیث باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیانِ جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرَّكَبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ يَشَاءُ مِنْهَا»۔

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصولاً بھی روایت کیا ہے اور مرسل بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت «سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت «محمد بن بكر. حدثنا يونس عن يزيد عن ابن شهاب عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارکؓ فرماتے ہیں: «الحفاظ عن الزهري ثلاثة: مالك ومعمرو ابن عيينة، فاذا اجتمع اثنان منهم على قول أخذناه وتركنا قول الآخر» (کما فی نصب الراية ج ۲ ص ۲۹۴۔ فصل فی حمل الجنائز) اور زیر بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور معمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسل ہی نقل کیا ہے کما صرح بہ الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وأهل الحديث كلهم يرون أن الحديث المرسل في ذلك أصح»۔

جہاں تک وصل والے دو طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: «سألت محمداً عن هذا الحديث فقال: هذا حديث خطأ، أخطأ فيه محمد بن بكر، وإنما يروى هذا الحديث عن يونس عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم الخ» ۱۲ مرتب

۲۔ اللفظ للترمذی فی سننه (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الصلاة علی الأطلاق۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنائز۔ اور۔ مکان الماشی من الجنائز۔ اور سنن ابن ماجہ (صلی) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی شهود الجنائز۔

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الراكب يسير خلف الجنائز والماشي يمشي خلفها و

أمامها وعن يمينها وعن يسارها قريب منها» (ج ۲ ص ۵۳۳) باب المشی أمام الجنائز ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ راکب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیجائی کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں۔
دلائل احناف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت برامین عازب کی روایت "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز الخ"۔

② اگلے باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت آرہی ہے "سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي خلف الجنائز، قال: ما دون الخيبر" الخ۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابوجہد مجہول ہیں۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

۱۔ جنازہ کے ساتھ راکب کا سوء ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں :

"خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأى ناساً ركبائاً، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتعروا على ظهور الدواب" (ج ۱ ص ۱۵۲) باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنائز ۱۲ مرتب ۵۲ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۹) فصل السلطان أحق بصلاة الخ ۱۲ م

۳۔ حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳) باب المشي خلف الجنائز والإسراء بها۔

علامہ سندھی فرماتے ہیں: "فالظاهر من الحديث أن الأصل في التابع للجنائز أن يكون خلفها لكن الماشي لحاجة الجمل يتوجه إلى جهات أخرى أيضاً بخلاف الراكب، فبقوله على الأصل، وجوز للماشي الجهات كلها والله أعلم" اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) ۱۲ مرتب

۴۔ اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۹ تا ۳۱) باب اتباع الجنائز والمشي معها والصلاة عليها۔ اس باب میں حضرت عثمان بن عفان، حضرت ابن عباس، حضرت ابوسعید، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عمر اور حضرت انس سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ م

۶۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں: "قيل اسمه عائذ بن فضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابر، من الثانية۔ أخرجه له أبو داود والترمذي وابن ماجه" تقریب (ج ۲ ص ۵۶۱ رقم ۱) ۱۲ م

ہیں کہ ابو ماجد روادے کے طبقہ ثانیہ یعنی کبار تابعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلۃ الروایۃ عنہ لا یقبح فیہ۔ لہذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حرث کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قُلْتُ لَعَلَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ : مَا تَقُولُ فِي الْمَشِيِّ أَمَامَ الْجَنَازَةِ ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ : الْمَشِيُّ خَلْفَهَا أَفْضَلُ مِنَ الْمَشِيِّ أَمَامَهَا كَفَضْلِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَى التَّطَوُّعِ، قَالَ : قُلْتُ : إِنِّي رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، فَقَالَ : إِنَّمَا يَكْرَهُانِ أَنْ يَخْرُجَا النَّاسَ ۔"

طحاوی ہی میں ابزی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "كُنْتُ أَمْشِي فِي جَنَازَةِ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعَلِيٌّ، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، وَعَلِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهَا، يَدِي فِي يَدِهِ، فَقَالَ عَلِيُّ : أَمَا إِنْ فَضَّلَ الرَّجُلُ يَمْشِي خَلْفَ الْجَنَازَةِ عَلَى الَّذِي يَمْشِي أَمَامَهَا كَفَضْلِ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاةِ الْفَذِّ، وَإِنْهُمَا لَيَعْلَمَانِ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ الَّذِي أَعْلَمُ، وَلَكِنَّهُمَا سَخِلَانِ يَسْهَلَانِ عَلَى النَّاسِ"۔
④ نافع بیان کرتے ہیں: "خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَأَنَا مَعَهُ عَلَى جَنَازَةٍ، فَرَأَى مَعَهَا نِسَاءً، فَوَقَفَ، ثُمَّ قَالَ : رَدَّهْنَ فَإِنَّهُنَّ فِتْنَةٌ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ، ثُمَّ مَضَى يَمْشِي خَلْفَهَا، فَقُلْتُ : يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، كَيْفَ الْمَشْيُ فِي الْجَنَازَةِ : أَمَامَهَا أَمْ خَلْفَهَا ؟ فَقَالَ : أَمَا تَرَانِي أَمْشِي خَلْفَهَا"۔

۱۔ الکوکب الددی (ج ۲ ص ۱۸) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابو ماجد کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما فی التقریب للنووی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱) النوع الثالث والعشرون۔
غالباً حضرت گنگوہی قدس سرہ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما فی "قواعد فی علوم الحدیث" مقدمہ "إعلاء السنن" (ص ۲۰ طبعہ: بیروت) (ص ۱۲۷، طبعہ: إدارة القرآن کراتشی) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ کما فی تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱) واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۲۔ مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۳) باب المشی مع الجنائزہ این ینبغی أن ینکون منها ۱۲

⑤ مصنف عبد الرزاق میں طاؤس سے مرسل مروی ہے: «ما مشی رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة حتى مات إلا خلف الجنازة» حضرت ابن عمرؓ کی روایت باب مشی امام الجنازة کی موافقت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؓ کی یہ روایت مشی خلف الجنازة کی موافقت پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنازة

عن ثوبان قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فرأى ناساً ركبانا، فقال: ألا تستحيون، إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب! اس روایت جنازة کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «الراكب يسير خلف الجنازة الخ» جس سے جنازة کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جواز رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدم کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکرہت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیث باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیران ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازة کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود میمون کی وجہ سے ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازة کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازة کے ساتھ رکوب بلا کراہت جائز ہوگا۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۴۵، رقم ۶۲۶۷) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م
۲۔ قائلین مشی أمام الجنازة ایک عقلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازة کے ساتھ جانے والے لوگ میت کے شفاعت ہیں والشفیع یكون قدام المشفوع لہ، جبکہ قائلین مشی خلف الجنازة یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والمودع یكون وراء المودع۔ کذا فی الاوجز (ج ۲ ص ۲۱۳) المشی أمام الجنازة ۱۲ مرتب۔

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۴۔ الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۱۶) باب ما جاء في شهود الجنائز ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

۶۔ یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجهود فی حل ابی داؤد (ج ۱۴ ص ۱۲۴) باب الركوب في الجنازة ۱۲ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی نے عدم رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لاذنہ من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدم کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے » أن النبي صلى الله عليه وسلم اتبع جنازة أبي الدحداح ماشياً ورجع على فرسٍ « نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبان سے مروی ہے: » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بدابة وهو مع الجنازة، فأبى أن يركب، فلما انصرف أتى بدابة فركب، قيل له، فقال: إن الملائكة كانت تمشي فلم أكن لأركب وهم يمشون، فلما ذهبوا ركبت «۔

میت کو مال و اسباب کی طرح پیٹھ پر لا دنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو، پھر ضرورت کے موقع پر میت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء في التكبير على الجنازة

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على الغاشي » نجاشي حبشه کے

۱۔ كما في التلخفة (ج ۲ ص ۱۳) ۲۱۲

۲۔ إمام السنن (ج ۸ ص ۲۴) باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة ۲۱۳

۳۔ (ج ۲ ص ۴۵۳ و ۴۵۴) باب الركوب في الجنازة ۲۱۴

۴۔ اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدم رکوب کے استحباب کی علت شہود و ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جلتے تو رکوب میں کوئی حرج نہیں نہ ذیاباً نہ ایاباً۔ ۲۱۴

۵۔ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹) مطلب في حمل الميت ۲۱۵

۶۔ بہشتی زیور حصہ یازدہم (ص ۹۴) دفن کے مسائل ۲۱۶

۷۔ الحديث أخرجه الشيخان: البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷) كتاب الجنائز، باب الصفوف على الجنازة، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۹) كتاب الجنائز ۲۱۷

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے ”اصحٰہ“ مراد ہیں جو عہدِ نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے۔

غائبانہ نماز جنازہ | اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، علامہ خطابیؒ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے روایانی نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلیٰ کی نسبت سے میت جانبِ قبلہ میں ہو، لہذا اگر میت کا علاقہ مصلیٰ کی نسبت سے قبلہ کی جانبِ مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی۔^{۱۷} حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشیؒ کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطور خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشیؒ کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشیؒ کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدیؒ نے اپنی ”اسباب النزول“ میں حضرت ابن عباسؓ سے بغیر سند کے نقل کیا ہے ”كُشِفَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سِرِّ النَّجَاشِيِّ حَتَّى رَأَاهُ وَصَلَّى عَلَيْهِ“ اور ابن حبانؒ نے ”أَوْزَاعِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ“ کے طریق سے عمران بن حصینؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں ”فَقَامَ وَصَفَّوْا خَلْفَهُ وَهُمْ لَا يَظُنُّونَ إِلَّا أَنَّ جَنَازَتَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ“ اور ابو عوانہؒ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فَصَلَّيْنَا خَلْفَهُ وَخَنَ لَا نَرَى إِلَّا أَنَّ الْجَنَازَةَ قَدَامَنَا“۔

البتہ اس پر مجمع بن جاریہؒ کی روایت سے اشکال ہو سکتا ہے جو ”صلوة على النجاشي“ کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”فَصَفَّفْنَا خَلْفَهُ صَفِّينَ وَمَا نَرَى شَيْئًا“ اُخرجہ الطبرانیؒ۔

۱۷ أسد الغابة في معرفة الصحابة (ج ۱ ص ۹۹) ۱۲ م

۱۸ وعن بعض أهل العلم: إنما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيه الميت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حكاہ ابن عبد البر۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف على الجنازة ۱۲ م

۱۹ كذا في فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) باب الصفوف على الجنازة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹۹، باب الصلاة على الغائب) میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”وعن ابن خزيمة قال: لما بلغ النبي ﷺ وفاة النجاشي قال: إن أحاكم قد توفى فخرجنا فصففنا خلفه، فصلينا وما نرى شيئاً، رواه الطبرانی في الكبير وفيه حماد بن أعين، وثقه أبو حاتم وضمته ابن معين وبقية رجاله ثقات۔ سنن ابن ماجه (ص ۱۱۸)، باب ما جاء في الصلاة على النجاشي) میں یہ روایت مجمع بن جاریہؒ سے ”وما نرى شيئاً“ کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۱۲ مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؓ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں۔ واللہ اعلم

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزینیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظ "الإصابة" میں طبرانی، ابن منذر اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

«عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزي، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضععت، فرفع سريره حتى نظرا إليه، فصلّى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك....» اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابو حاتم کہتے ہیں: "ليس بالمشهور" البتہ ابن حبان نے ان کو ثقافت میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: «فوضع جبرئيل جناحه الايمن على الجبال فتواضعت

لہ گو یا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آ رہا ہو۔ کما یفہم ذلك من العدة (ج ۸ ص ۱۱۱) باب الصفوف علی الجنائزۃ وصح بہ الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۱۸۹) ۱۲ مرتب

لہ اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸ و ۱۸۹، باب الصفوف علی الجنائزۃ) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

لہ اسد الغابۃ (ج ۲ ص ۳۸۹) ۱۲ م

لہ ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل صلى الله عليه وسلم: بم بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قراءة قل هو الله أحد، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراقداً، فبهذا بلغ ما بلغ" رواه الطبرانی فی الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۸۸) باب الصلاة علی الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ پیچھے من میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتی نظرنا إلى المدينة « اور ایک ایت میں ہے » قال جبرئیل : فهل لك أن تصلي علي فأقبض لك الأرض ، قال : نعم ، فصلي عليه « اس سے واضح ہو گیا کہ یہ صلاۃ غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزۃ رفع حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی ۔

بہر حال پورے ذخیرہ حدیث میں » صلاۃ علی الغائب « کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرام پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی ، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرام کا بھی کوئی معمولی » صلاۃ علی الغائب « کا نہیں ملتا ، یہ بھی مسلک احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے ۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلوی » لمعات التفتیح « میں فرماتے ہیں : » وفي صلاته صلى الله عليه وسلم على غير النجاشي كمعاوية المزني الذي مات بالمدينة والنبي صلى الله عليه وسلم بتبوك ، وعلى زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب استشهدا بمؤتة : كلام من حيث إسناد الأحاديث التي رويت فيها « ۔

۱۔ ذکر الروایات کلہا الحافظ فی الإصابة ، کافی إعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) باب أن صلاته صلى الله عليه وسلم على الجنائز الغائبة عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة ۱۲ م
۲۔ (ج ۲ ص ۳۲۸) کتاب الجنائز ، باب المشی بالجنائز والصلاة عليها ، الفصل الأول ۱۲ م
۳۔ چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہ کا قصہ حضرت انس کی روایت سے بھی آیا ہے ، علامہ ہیثمی اس کے بارے میں فرماتے ہیں : » رواه أبو يعلى الطبراني في الكبير ، وفي إسناد أبي يعلى محمد بن إبراهيم بن العلاء ، وهو ضعيف جداً ، وفي إسناد الطبراني محبوب بن هلال ، قال الذهبي : لا يعرف ، وحديثه منكور « ۔

حضرت معاویہ بن معاویہ ہی کا قصہ حضرت ابوامامہ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں » رواه الطبراني في الكبير والأوسط ، وفيه نوح بن عمر ، قال ابن حبان : يقال إنه سرق هذا الحديث ، قلت : ليس بهذا الضعف في الحديث ، وفيه بقیة ، وهو مدلس وليس فيه علة غير هذا « ۔

یہی قصہ حضرت معاویہ کی روایت سے بھی آیا ہے ، اس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں : » رواه الطبراني في الكبير وفيه صدقة بن أبي سهل ولم أعرفه ، وبقية رجاله ثقات « ۔

معجم الزوائد (ج ۳ ص ۳۸ و ۳۹) باب الصلوة علی الغائب ۔ صلوة علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیرات نماز جنازہ | ”فکبر أربعاً“ اس حدیث کی بناء پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا یہ مسلک ہے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجہ ترجیح درج ذیل ہیں :-

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات شخین اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہ بھی موجود تھے۔

② حافظ ابن عبد البرؒ نے ”الاستذکار“ میں ”ابو بکر بن سلیمان بن ابی حاتم عن ابیہ“ کے طریق سے روایت نقل کی ہے: ”قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنازة أربعاً وخمسة وسبعاً وثمانياً حتى جاء موت النجاشي فخرج إلى المصلى وصفت الناس وراءه وكبر عليه أربعاً ثم ثبت النبي صلى الله عليه وسلم على أربع حتى توفاه الله عز وجل“، اورده الحافظ في التلخيص وسكت عليه۔

③ بیہقی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آئی ہے ”كانوا يكبرون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعاً وخمسة وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخبر كل رجل بما رأى فجمعهم عمر رضي الله عنه على أربع تكبيرات كأطول الصلاة“۔ یہ روایت سنداً حسن ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنازة)۔ اس مقام پر عمدۃ القاری میں عیسیٰ مولیٰ حذیفہؒ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہریہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ عینیؒ نے حازمی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: ”وممن رأى التكبير على الجنازة خمسة: ابن مسعود، وزيد بن ارقم، وحذيفة بن اليمان ۱۲ مرتب“

۲۔ ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحجیر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت: رقم ۶۵ تا ۶۷۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۰۴) کتاب الجنائز، من کان یکبر علی الجنازة سبعاً وثماناً ۱۲ مرتب

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) باب مناقب فاطمة بنت اسد ۲۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۶۷ - ۲۱۲

۵۔ (ج ۴ ص ۳۰۳) کتاب الجنائز، باب ما یستدل به علی أن اکثر الصحابة اجتمعوا علی أربع ورأى بعضهم الزيادة منسوخة ۲۱۲

طحاویؒ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لا تشاء أن تسمع رجلاً یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر سبعا ، وآخر یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر أربعاً إلا سمعتہ ، فاختلفوا فی ذلك ، فکانوا علی ذلك حتی قبض أبوبکرؓ ، فلما ولی عمرؓ ورأى إختلاف الناس فی ذلك شق ذلك علیہ جدّاً ، فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، فقال : إنکم معاشراً أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم ، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیہ ، فانظروا أمراً تجتمعون علیہ ، فکانما أیظهم ، فقالوا : نعم ، ما رأیت یا أمیر المؤمنین ؟ فأشرعلینا ، فقال عمرؓ : بل أشیروا أنتم علی ، فإنما أنا بشر مثکم ، فراجعوا الأمر بینهم ، فأجمعوا أمرهم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضحی والفطر أربع تکبیرات ، فأجمع أمرهم علی ذلك . »

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں۔

لیکن طحاویؒ میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے بعد فرمایا : « إنہ من أهل بدر » چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں « شتم صلیت مع علیؓ علی جنازہ ، کل ذلك کان یکبر علیہا أربعاً » معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۴ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۱۲

۱۵ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۲) تحت رقم ۶۶۶ ، کتاب الجنائز ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۱۲

۱۷ چنانچہ طحاویؒ ہی میں عبدخیر سے منقول ہے « کان علیؓ یکبر علی أهل بدر ستاً وعلی أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمساً وعلی سائر الناس أربعاً » (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے ، فرماتے ہیں : « صلی علیؓ علی سہل بن حنیفؓ ، فکبر علیہ خمساً ، فقالوا ما هذا التکبیر ؟ فقال : هذا سہل بن حنیف من أهل بدر ، ولأهل بدر وفعل علیؓ غیرہم ، فأردت أن أعلمکم فضلہم » (ج ۳ ص ۴۴) ترجمہ سہل بن حنیف ۱۲

باب ماجاء فی القراءة علی الجنائز بفاتحة الكتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنائز بفاتحة الكتاب شافعیہ، خابله اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قرأت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں ہے۔ پھر عالمگیریؒ میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ بنیت دعا پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قرأت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قرأت کا محل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے لیکن یہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے » عن طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة» نیز سنن نسائی میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: »السنة فی الصلاة علی الجنائز أن یقرأ فی التکبیرة الأولى بأتم القرآن مخافتة الخ«۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابو داؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: »عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلیت علی المیت فأخلصوا له الدعاء« لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعا کرنا

۱۔ المغنی (ج ۲ ص ۴۵) مسألة: قال والصلاة علیه یکتب ویقرأ الحمد ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۶۴) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

۳۔ ابراہیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبوشیبة الکوفی، قاضی واسط، مشہور بکنیتہ، متروک الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستین/رت ق۔ تقریباً التہذیب (ج ۱ ص ۳۹، رقم ۲۴۱) ۱۲ م لکھ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب علی الجنائز۔

والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۵) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے (ص ۱) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنائز ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظہر ذلک من بعض الروایات۔

لہذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطا امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے ”أن عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة“ اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ کے قائل نہ تھے، ابن وہبؒ نے فضالہ بن عبید، جابرؓ، واثلہ بن الاسقعؓ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ نماز جنازہ میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابو ہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں — ”فإذا وضعت (ای الجنازة) کبرت وحدث الله الخ“ اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ ”الحمد لله“ کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثنا وغیرہ کے ذریعہ، صاحب اعلام السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثنا کے بارے میں اختلاف

۱ عن الزهري قال سمعت أبا أمانة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: السنة في الصلاة على الجنازة أن تكبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تخلص الدعاء للميت الخ“ المنتقى لابن الجارود (ص ۱۸۹، رقم ۵۴۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدم فاتحہ نہیں لیا جاسکتا۔ حضرت ابوامامہؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۸۹، رقم ۶۴۲۸) باب القراءة

والدعاء في الصلاة على الميت ۱۲ مرتب

۲ (ص ۲۱) کتاب الجنائز، ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

۳ ادجز المسالك (ج ۲ ص ۲۳) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

۴ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۱۱) باب كيفية صلاة الجنازة، نقل عن المدونة الكبرى (ج ۱ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۱۲ م

۵ دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۹۶ و ۱۹۷) باب صلاة الجمعة، سئل عن الصلاة بعد اذان

الاول يوم الجمعة الخ۔ اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قرأت کے عدم وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی

سنت و استحباب کو رائج قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

۶ موطا امام مالکؒ (ص ۲۱۹) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

ہے بعض نے کہا کہ ثنا " الحمد للہ " کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا "سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ الْحَمْدُ" کے ذریعہ ہوگی، وهو رواية الحسن عن الإمام، والله أعلم۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها

عن عقبۃ بن عامر الجہنی قال : ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہانا أن نصلی فیہن أو نقبر فیہن موتانا « اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیث باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے، جبکہ جہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہہ ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ " ہمارے نزدیک اوقات ثلاثہ مکروہہ میں فرائض و نوافل، نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقت مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیت سجدۂ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی وقت مکروہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے۔ "

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقات مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں " أو نقبر فیہن موتانا " سے نماز جنازہ مراد ہے چنانچہ بعض روایات میں " نقبر فیہن "

لہ دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۱۱) باب کیفیۃ صلوۃ الجنازۃ ۲۱۲

۲۱۲ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۸) کتاب الجنائز، باب الساعات التي نہی عن إقبار الموتی

فیہن - وابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الاوقات التي لا یصلی فیہا علی المیت ولا یدفن ۲۱۲

۲۱۳ کما فی تحفۃ الأخری (ج ۲ ص ۱۴۴) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند

غروبها ۲۱۲

۲۱۴ " عن علی بن ابی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال له : یا علی، ثلاث لا تؤخرها، الصلاۃ إذا أنت،

والجنازۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لها کفوا " سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی

الوقت الأول من الفضل ۲۱۲

۲۱۵ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۲۴۲) باب أوقات النهی ۱۳

۲۱۶ کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۶۱۱) باب غسل المیت - نیز ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں : " قال ابن المبارک : معنی

" أن نقبر فیہن موتانا " الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن الملک : المراد منه صلاۃ الجنازۃ لأن

الدفن فیہ غیر مکروہ " مرقاة (ج ۳ ص ۶۱۱) ۲۱۲

موتانا کی جگہ ” اُن نصلی علی موتانا“ کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابو حفص عمر بن شاہین
 ” کتاب الجنائز “ میں ” خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی “ کے طریق سے روایت بیان
 کرتے ہیں ” فہنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن نصلی علی موتانا عند ثلاث الخ “
 یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحوذی نے
 ذکر کئے ہیں۔ فیتقویٰ بعضها ببعض۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاة علی المیت فی المسجد

” عن عائشہؓ قالت : صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن بیضاء
 فی المسجد “ اس حدیث سے استدلال کر کے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں
 نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ اور
 داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں ” صلاة علی المیت “
 مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے
 شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔
 حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

۱۔ نصب الراية (ج ۱ صفحہ ۲۵) فصل فی الاوقات المکروہة ۲۱۳

۲۔ چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابو حفص عمر بن شاہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہ کی ” کتاب الجنائز “
 کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۴۴) باب ماجاء فی کراہیة الصلاة علی الجنائز عند طلوع
 الشمس وعند غروبها ۲۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۳۱۳ و ۳۱۴) فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد۔
 وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ صفحہ ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۲۱۲
 ۴۔ المغنی (ج ۲ صفحہ ۴۹) فصل ولا بأس بالصلاة علی المیت فی المسجد ۲۱۲
 ۵۔ کما فی فتح القدير (ج ۲ صفحہ ۹) تحت شرح : ” ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة ۲۱۲
 ۶۔ منحة الخالق بہامش البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۱۸۴) ۲۱۲

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے » اَنْ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ مِنْهُمْ وَامْرَأَةٍ زَيْنَا فَأَمْرُهُمَا فَوْجُهُمَا قَرِيبًا مِنْ مَوْضِعِ الْجَنَازَةِ عِنْدَ الْمَسْجِدِ « اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں جائز ہوتی تو آپ مسجد نبویؐ کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجد نبویؐ کی فضیلت ظاہر ہے۔

② سنن ابی داؤد میں مروی ہے : » حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ نَا يُحْيَى عَنْ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ حَدَّثَنِي صَالِحُ مَوْلَى التَّوَّامَةِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ «۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولى التوامة کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبلؓ، نیز امام مالکؒ نے بھی انھیں ضعیف قرار دیا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولى التوامة ثقہ ہیں یحییٰ بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذنب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولى التوامة سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذنب بذات خود »صلاة الجنازة في المسجد« کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتح۔
علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداؤد کے مشہور نسخوں میں »من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له« کی جگہ »من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء علیہ« آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۵۴) باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

۳۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب الجنائز ۱۲ م

۴۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳) رقم (۳۸۳۳) ۱۲ م

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳، رقم ۳۸۳۳) ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۹۹) باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲ م

۷۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور طحاویؒ سب میں ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلیس لہ شی“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: ”المحفوظ: فلاشیٰ لہ“ پھر ابن ابی ذئبؒ کا مہملک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر ”فلاشیٰ علیہ“ والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم میں روایت ہے ”عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر أن عائشة أمرت أن يمتد بجنازة سعد بن أبي وقاص في المسجد فتملى عليه فأنكر الناس ذلك عليها“ اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابہ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لہذا ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”ما أسمع مانسي الناس، ما صلح رسول الله على سهيل بن البيضاء إلا في المسجد“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے ”أنه واقعة حال لا عموم لها“ اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اُس وقت معتكف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی راجح ہو۔ حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلیٰ مسجد کے اندر ہو کہ اس

۱۰ (صلۃ) باب ما جاء في الصلاة على الجنائز في المسجد ۱۲ م

۱۱ عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة فلاشیٰ لہ،

مسند امام احمد بن حنبل (ج ۲ صفحہ ۵۰۵) مسند أبي هريرة ۱۲ م

۱۲ (ج ۱ صفحہ ۲۳۷) باب الصلاة على الجنازة هل ينبغي أن تكون في المساجد أولا؟ ۱۲ م

۱۳ کہ نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ بھی ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلا صلاة لہ“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۳ صفحہ ۳۱۵ و ۳۱۶) من

کرم الصلاة على الجنازة في المسجد ۱۲ م

۱۴ نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۲۷۵) فصل في الصلاة على الميت ۱۳ م

۱۵ (ج ۳ صفحہ ۳۱۲) کتاب الجنائز فصل في جواز الصلاة على الميت في المسجد ۱۲ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں ؟ دونوں ہی قول ہیں — دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ ”من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ میں ”فی المسجد“ کا تعلق ”صلی“ سے ہے، یا ”جنازة“ سے۔ اگر ”صلی“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور مصلیٰ کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر ”جنازة“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی۔ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اس صورت میں طرف کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک پہنچ رہا ہو تو طرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے ”إن ضربت زیداً فی المسجد فامرائی کذا“ تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حانت ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارج مسجد تو حانت نہ ہوگا، اس کے برعکس ”إن شتمت زیداً فی المسجد فامرائی کذا“ کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا ”شتم“ کے مسجد میں اور ”زید“ کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حانت ہو جائے گا۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی کہ ان حضرات کا قول رائج ہے جو ”صلاة علی الجنازة فی المسجد“ کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ ”صلاة“ کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاة مسجد میں نہ ہونی چاہئے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قول رائج (یعنی جنازہ اگرچہ خارج مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

۱۔ وفي الدر المختار وغيره : المختار الكراهة مطلقاً سواء كان الميت في المسجد أو خارجه ، بناءً على أن المسجد بُني للمكتوبة وقوابعها ، قال ابن عابدين : أما إذا عللنا بخوف تلويث المسجد فلا يكره إذا كان الميت خارج المسجد ، وإليه مال في البسوط وغيره ، وفي التعليل الأول خفاء إذا لامتلك أن الصلاة على الميت دعاء و ذكر وهما مما بني له المسجد . انتهى۔ كذا في الأوجز (ج ۲ ص ۲۳۵) الصلاة على الجنازة في المسجد ۱۲ م
۲۔ دیکھئے اصول الشی (ص ۶۱۲ و ۶۱۵) فصل کلمة ”فی“ للظرف ، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص ۳۳) باب الحنث فی الشتمة ونحوها ، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۵) کتاب الجنائز ، تکلمة تتعلق بشرح معنى الحديث الوارد في سنن أبي داود : ”من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ - ۱۲ م

درست نہیں، پر نجاشی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی بلکہ باوجودیکہ نجاشی کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں۔

پھر جگہ کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة

”عن أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاء واجنازة امرأة من قريش فقالوا: يا أبا حنزة، صل عليها فقام حيال وسط السور“ اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔

۱۰ چنانچہ نجاشی کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے ”عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غي للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرجهم إلى المصلی وکثر أربع تكبيرات“ (ج ۱ صفحہ ۳۷۹) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۱۱ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ صفحہ ۱۸۴) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲

۱۲ چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ صفحہ ۴۴۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ صفحہ ۱۶۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۲ مرتب

۱۳ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ صفحہ ۴۵۵) کتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه - وابن ماجه في سننه (ج ۱ صفحہ ۱۰۰) کتاب الجنائز، باب ماجاء في أين يقوم الإمام إذا صلى

على الجنازة ۱۲

۱۴ بدائع الصنائع (ج ۱ صفحہ ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲

۱۵ كما في الهداية مع فتم القدير (ج ۲ صفحہ ۸۹) فصل في الصلاة على الميت ۱۲

۱۶ شرح معاني الآثار (ج ۱ صفحہ ۱۲۴) باب الرجل يصلي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمام نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا، اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمد کی ایک روایت ذکر کی ہے ”اَنَّ ابا غالب قال: صَلَّيْتُ خَلْفَ اُنْسٍ صَلَّي جَنَازَةً فَقَامَ حِيَالِ صَدْرَةٍ“ اور ”صدر“ ہی وسطِ جسم ہے لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانیؒ فتح الملہم میں فرماتے ہیں ”ولکنی لم أجده إلى الآن في كتب الحديث“

حضرت شاہ صاحبؒ ”العرف الثذی“ میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی ترک الصلّٰۃ علی الشہید

”اَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَغْسِلُوا“ شہید کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت حالت جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔

البتہ شہید کی نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

لہٰذا لأنّ موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه - هداية مع فتح القدير (ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲

۱۲ طحاوی (ج ۱ ص ۲۳) باب الرجل يصلّي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲ م

۱۳ فتح القدير (ج ۲ ص ۸۹) ۲۱۲ م

۱۴ لأن الرجلين والرأس من جملة الأطراف فيبقى البدن من العجيزة إلى الرقبة فكان وسط البدن هو

الصدر - بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲ م

۱۵ (ج ۲ ص ۵۰۵) أين يقوم الإمام من الجنازة وأقوال العلماء في ذلك ۱۲ م

۱۶ جامع الترمذی مع العرف الثذی (ج ۱ ص ۱۹۹) — واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے

صاحب ہدایہ نے حدیث باب میں تاویل کی ہے، فراجعہ ان شئت ۱۲ م

۱۷ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۰۱) كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد - وابن ماجه في

سننه (ص ۱۰۱) باب ماجاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

۱۸ البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۲۵ و ۵۲۹) مسألة: قال:

والشهيد إذا مات في موضعه لم يغسل ولم يصل عليه ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمد اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔
حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے : « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين جاء الناس من القتال ثم جئ بحمزة فضلى عليه »
اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابو حماد الحنفی پر ہے جو متروک ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

② سنن ابی داؤد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے : « أت النبي صلى الله عليه وسلم مرتب حمزة وقد مثل به ولم يصل على أحد من الشهداء غيره » امام طحاوی نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے ، اس روایت میں « ولم يصل على أحد من الشهداء » کا جملہ

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے « المغنی » (ج ۲ ص ۵۲۹)۔ وعقد القاری (ج ۸ ص ۱۵۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب

۲۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۱۱) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۳۔ تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۴۷) ۱۲ م

۴۔ چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے ، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں : « قال ابن عدي ما أرى بحدیثه بأساً ، وكان أحمد بن محمد شعيب يثني عليه شأناً تاماً ، وقال الأزهري : كان عطاء بن مسلم يوثقه » میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۶۱) ترجمة مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفی (مرقم ۸۴۲۹) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۴) باب في الشهيد يفضل ۱۲ م

۶۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبی سے مروی ہے ”عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلف المسلمين، يجهزن على جرحى المشركين۔ إلى أن قال۔ فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجىء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه فرفع الأنصارى وترك حمزة، ثم جىء بآخر فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه، ثم رفع وترك حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة۔“

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبی کا حضرت ابن مسعودؓ سے سماع نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبی ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے۔

(۴) سنن ابن ماجہ، سنن کبریٰ بیہقی، مستدرک حاکم اور معجم طہیانی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”قال: أتى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلى على عشرة عشرة، وحمزة هو كما هو يرفعون وهو كما هو موضوع“ (اللفظ لابن ماجہ)

اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

۱۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۹) باب الشهيد، أحاديث الصلاة على الشهيد۔ مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبی سے حضرت ابن مسعودؓ کے ذکر کے بغیر مروی ہے، فرماتے ہیں: ”صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على حمزة يوم أحد سبعين صلاة، كلما أتى برجل صلى عليه وحمزة موضوع يصلى معه“ (ج ۳ ص ۵۲۶ و ۵۲۷، رقم ۶۶۵۳) باب الصلاة على الشهيد وغسله ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں ”قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحاً“ (ج ۱ ص ۸۹ و ۹۰) ترجمة الشعبي (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

۳۔ (ص ۱) باب ماجاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱۱) باب من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد ۱۲ م

۵۔ أخرجه الحاكم في المستدرک (في معرفة الصحابة ج ۳ ص ۱۹) والطبرانی في معجمه۔ کذا في نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱)۔

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھیے (ج ۱ ص ۲۴) باب الصلاة على الشهداء۔ سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھیے (ج ۲ ص ۱۱، رقم ۷۶ و ۷۷) کتاب السیر۔ نیز دیکھیے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أَحَدِ صَلَاتِهِ عَلَى الْمَيِّتِ الْخ" یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طاہریؒ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصِفُونَ وَيُصَلِّي عَلَيْهِمْ وَمَعَهُمْ" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوہ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی جبکہ غزوہ احد ۳ھ میں ہوا۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول ہے۔

۱۰ چنانچہ حافظ زلیعیؒ فرماتے ہیں "وَهُوَ مِنْ يَكْتَبُ حَدِيثَهُ عَلَى لِينِهِ وَقَدْ رَوَى لَهُ مُسْلِمٌ مَقْرُونًا بغيره وروى له أصحاب السنن، وقال أبو داود: لا أعلم أحداً ترك حديثه" نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱۱) حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں "وقال علي بن عاصم: قال لشعبة: ما أبا لي إذا كتبت عن يزيد بن أبي زياد أن لا أكتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۹۶۹۵)۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوئی ہیں نہ کہ دمشق ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۴۹) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۱۲ چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: "صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ ثَمَانِي سِنِينَ كَالْمُرْدَعِ لِلأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ" دیکھئے (ج ۲ ص ۵۴۸) باب غزوة أحد ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

۱۴ دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) ۱۲ م

۱۵ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں "وكانت أحد في شوال سنة ثلاث" فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۱۶ کہ قال ابن الحنبلي في قفوالاثر: "والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي إجماعاً...." قواعد فروع الحديث (ص ۱۳۸) الفصل الخامس ۱۲ م

④ طحاوی میں ابو مالک غفاری کی مرسل روایت ہے ”قال: کان قتلی أحد یوثی بتسعة وعاشرهم حمزة فیصلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم یحملون، ثم یوثی بتسعة فیصلی علیہم وحمزة مکانہ حتی صلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“

⑤ امام ابو داؤد کی ”مراشیل“ میں حضرت عطاء سے مروی ہے ”قال: صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی أحد“

⑥ شہن نسائی میں حضرت شہاد بن الہادی سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہو کر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں ”ثم کفنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قدّمہ فصلی علیہ الخ“، یہ روایت امام طحاوی نے بھی ذکر کی ہے۔

اس پر علامہ شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے ”وأمّا حدیث شہاد بن الہادی فہو مرسل لا یقرب شہاداً تابعی“

اس کا جواب یہ ہے کہ شہاد بن الہادی بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاری ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”لہ صحبة“ اور حافظ ”تقریب التہذیب“ میں فرماتے ہیں ”صحابی شہد الخندق وما بعدھا“ یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرت روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۲۔ (ص ۱۸) فی الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴۴) الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۵۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۴۷) ترک الصلاة علی الشہید ۱۲ م

۶۔ تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۱۹، رقم ۳۴۵) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۲۴۸، رقم ۳۳۳) ۱۲ م

سوجب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نماز جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ زخمی تھے لیکن آپ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو لہذا جن روایات میں شہداء اُحد کی نماز جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں ”لم یصل علیہم“ سے مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہوتی ہیں۔ جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر ”صلاة“ کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو کما اختارہ النوویؒ لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپ نے ان پر باقاعدہ نماز جنازہ پڑھی ہو اور یہ دوسری دفعہ نماز جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔ امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوہ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی۔ واللہ اعلم

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۱) ۲۱۲

۲۔ شہدائے اُحد اور حضرت حمزہؓ پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصیب الراہ (ج ۲ ص ۳۱۲ و ۳۱۳) اور اعلام السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاة علی الشہید ۱۲ مرتب۔

۳۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشہید والصلاة علیہ۔ طبع دار الفکر ۱۲

۴۔ جیسا کہ روایت میں ”صلاتہ علی المیت“ کے الفاظ سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے ”صلاتہ علی المیت“ کی بھی یہ تاویل کی ہے ”اُی دعا لہم کدعاء صلاة المیت“ کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۶۱۵) باب الصلاة علی الشہید ۱۲

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الصلاة علی الشہداء ۲۱۲

باب ماجاء فی الصلاة علی القبر

حدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا

فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ مَنْ أَخْبَرَكَ، فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ «قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاة علی القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے۔ یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤدؒ ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاة علی القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاة علی القبر» مندرجہ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاة علی القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوثِ دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے یہ

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۷) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن۔ ومسلم

فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۷) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی القبر ۱۲ ہ

۲۔ اى بعيداً منفرداً عن القبور ۱۲ ہ

۳۔ البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلاة علی القبر» کے جواز کی ہے۔ ادجز المسالك (ج ۲ ص ۲۲۳) التکبیر علی الجنائز ۱۲ ہ

۴۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وإلى متى تجوز الصلاة على المدفون؟ فيه ستة أوجه، أحدها: يصلى عليه إلى ثلاثة أيام ولا يصلى بعدها، والثاني إلى شهر، والثالث: ما لم يبل جسده، والرابع: يصلى عليه من كان من أهل فرض الصلاة عليه يوم موته، والخامس: يصلى من كان من أهل الصلاة عليه يوم موته وإن لم يكن من أهل الفرض فيدخل الصبي المميز، والسادس: يصلى عليه أبداً فعلى هذا تجوز الصلاة على قبور الصحابة رضي الله عنهم ومن قبلهم اليوم، واختلف الأصحاب على تضعيف هذا السادس» كذا في المجموع ملخصاً (ج ۵ ص ۲۴۷) إذا صلى على الميت بودر بدفته الخ ۱۲ مرتب

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاة علی القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حدیں دن بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعینہ مدت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔
بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "صلاة علی القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُصَلَّى عَلَى الْجَنَائِزِ بَيْنَ الْقُبُورِ" (قال الهيثمي) رواه الطبرانی في الأوسط وإسناداً حسن. علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔
ہماری ایک دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے اجساد مبارک بعینہ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔
جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ"۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أَنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ كَانَتْ تَقِمُّ الْمَسْجِدَ أَوْ شَابًا فَقَدْ هَارَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَ عَنْهَا أَوْعَنَهُ، فَقَالُوا: مَاتَ، قَالَ: أَفَلَا كُنْتُمْ آذَنْتُمُونِي؟ قَالَ: فَكَأَنَّهُمْ

۱۔ مذاہب غیرہ کی مذکورہ تفصیل بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۳۸)، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل: وأما بيان ما تعبه وما تقصد وما يكره من ماخوذ

۲۱۲ ہے

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹) باب الصلاة على الجنائز بين القبور ۱۲ م

۳۔ فتح الملمم (ج ۲ ص ۴۹۸) باب ما جاء في الصلاة على القبر الخ ۱۲ م

۴۔ حوالہ بالا ۱۲ م

۵۔ سورة الاحزاب آیت ۵۶ پ - ۱۲ م

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دُتوني على قبره، فدلّوه فصلّي عليها، ثم قال: إن هذه القبور مملوكة ظلمة على أهلها وإن الله ينورها لهم بصلاتي عليهم^۱، اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دل ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلانة، فعرفها فقال: ألا آذنتوني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صاعماً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرفن مامات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتوني به فإن صلاتي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليه أربعاً»

باب ماجاء في القيام للجنازة

«عن عامر بن ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا رايتم الجنازة فقوموا لها حتى تختلفكم أو توضع» امام احمد امام اسحاق، ابن حبيب مالک اور ابن ماجہ شون مالکی کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزم تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام شافعی اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القيام لها) میں حضرت علی کی روایت

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲۔ یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۹)، کتاب الفضائل میں بھی آئی ہے اور امام حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز مسند احمد (ج ۲ ص ۳۸۸) میں بھی مروی ہے۔ دیکھئے نصب الراية مع حاشیة بغیة المسمی (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل فی الصلاة علی الميت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸) الصلاة علی القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱) باب ماجاء فی الصلاة علی القبر۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴) باب الدفن باللیل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۴۸) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن الميت ۱۲

۳۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۱۴) باب القيام للجنازة۔ ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۱)

فصل فی استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۴۳

۴۔ مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳) وحاشیہ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲

کو اس کے لئے نسخ قرار دیتے ہیں » اُنہ ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علی : قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد » جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فكان لا یقوم اذا راى الجنائزۃ۔ یہ روایت طحاویؒ میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے » عن علی بن ابی طالب قال : قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الجنائزۃ حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالنعوذ « اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں لگہ نیز بیہقی میں بھی مروی ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی قول النبی ﷺ اللحد لنا والشق لغيرنا

» عن ابن عباس قال : قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : « اللحد لنا والشق لغيرنا » اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد » مسلمانوں کے لئے ہے اور » شق « یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت » شق « پر » لحد « کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ » لحد « اہل مدینہ کے لئے ہے اور » شق « اہل مکہ

۱۔ یہ روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزۃ میں بھی آئی ہے ۱۲ م
۲۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی ایک روایت سے ترک قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے فرماتے ہیں : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم فی الجنائزۃ حتی توضع فی اللحد، فمر به حبر من الیہود، فقال : هكذا الفعل، فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال : اجلسوا خافوهم « (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزۃ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الجنائزۃ تمر بالقوم أیقومون لها أم لا ؟ ۱۲ م
۴۔ اعلام السنن (ج ۱ ص ۲۴۸) باب القیام لتابع الجنائزۃ الخ ۱۲ م
۵۔ (ج ۲ ص ۴) باب حجۃ من زعم أن القیام للجنائزۃ منسوخ ۱۲ م
۶۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۳) باب اللحد والشق۔ وأبو داؤد فی سننه (ج ۲ ص ۴۵۵) باب فی اللحد۔ وابن ماجہ فی سننه (ص ۳۱۱) باب ماجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م
۷۔ صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر فی جانب القبلة منه حفیرۃ فیوضع فیہ المیت، وصفة الشق أن یحفر حفیرۃ فی وسط القبر فیوضع فیہ المیت۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل وأما سنۃ الحفر ۱۲ مرتبہ

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیان واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر ”لحد“ کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ ”لحد“ بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر ”لحد“ کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں۔ البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں ”لحد“ کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقى تحت المیت

» حدثنا عثمان بن فرقہ قال سمعت جعفر بن محمد عن أبيه قال: الذي الحد قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذي ألقى القبطيفة تحته شقران مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم « اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغوی فرماتے ہیں کہ قبر میں

۱۵ دیکھئے لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۳۲۹) باب دفن المیت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۲ - ۲

۱۶ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۱) فصل فی استحباب اللحد ۳۲

۱۷ لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب ”لحد“ ”شق“ کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرامؓ کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ”لحد“ یا ”شق“ بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ - ۱۹۸) ذکر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد -

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

» والجواب أنهم وإن كانوا على ثقة واستيقان من كون اللحد أفضل إلا أن ما لزمه من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً على اللحد، لا لفضل في نفسه على اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع في تكفينه صلى الله عليه وسلم ودفنه من تأخيرات، فلما أنهم اشتغلوا باللحد لئلا يتراخى على التراخي «۔ البوكبيري (ج ۲ ص ۱۹۳) مرتب عفی عنہ

۱۸ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۴) ۱۲ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں بلکہ ابو بردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « أَوْصَى أَبُو مُوسَى حِينَ حَضَرَ الْمَوْتَ قَالَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ بِجَنَازٍ فَأَسْرِعُوا بِهَا الْمَشْيَ وَلَا تَتَّبِعُونِي بِمَجْمَرٍ ، وَلَا تَجْعَلُوا عَلَى لَحْدِي شَيْئًا يَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَ التُّرَابِ » پھر روایت کے آخر میں ہے : « قَالُوا لَهُ : سَمِعْتَ فِيهِ شَيْئًا ؟ قَالَ : نَعَمْ ، مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ »۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورے سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آ سکتی تھی۔

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنت تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے جیسا کہ التلخیص الجبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔
اس کے علاوہ حافظ نقل کرتے ہیں : « وَذَكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ أَنَّ تِلْكَ الْقَطِيفَةَ اسْتُخْرِجَتْ

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۲۱۲

۲۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں « وَقَدْ رَوَى عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُجْعَلَ تَحْتَ الْمَيِّتِ ثَوْبًا فِي الْقَبْرِ » سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۸۸) کتاب الجنائز، باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۲۱۳

۳۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار ۲۱۲

۴۔ الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۹) ۲۱۲

۵۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : « وَرَوَى ابْنُ إِسْحَاقَ فِي الْمَغَازِي وَالْحَاكِمُ فِي الْمَكَلِيلِ مِنْ طَرِيقَةٍ وَالْبَيْهَقِيُّ عَنْ عَنْ طَرِيقِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : كَانَ شَقْرَانُ حِينَ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَفْرَتِهِ أَخَذَ قَطِيفَةً قَدِ كَانَ يَلْبَسُهَا وَبَعَثَ بِهَا فِي الْقَبْرِ وَقَالَ : وَاللَّهِ لَا يَلْبَسُهَا أَحَدٌ بَعْدَكَ فَدَفَنْتُ مَعَهُ » التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۳)، تحت رقم ۷۸۷ کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : « فَهَذِهِ الرَّوَايَةُ - إِنْ كَانَتْ ثَابِتَةً - دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَفْرَشُوها فِي الْقَبْرِ اسْتِغْنَاءً لِّلْسَنَةِ فِي ذَلِكَ » (ج ۳ ص ۳۸۸) باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

قبل أن يهال التراب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر گھوا دی، اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في تسوية القبر

«عن أبي وائل أن علياً قال لأبي الهياج الأسدي: أبعثك على ما بعثني به النبي صلى الله عليه وسلم: أن لاتدع قبراً مشرفاً إلا سويته ولا تمثالاً إلا طمسته» اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ سنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد یا کھل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا» چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخین کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: «فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة الخ» یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

۱۔ التلخیص (ج ۲ ص ۱۳) اسی مقام پر حافظ آگے چل کر لکھتے ہیں «دروی الواقدي عن علي بن حسين أنهم أخرجوها، وبذلك جنم ابن عبد البر ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل في تسوية القبر۔ وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

۳۔ سورة الشمس آیت ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲

۴۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۳۲) فصل وأما سنة الدفن۔ المجموع (ج ۵ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ولايزاد في التراب التي أخرج من القبر الخ۔ اور المغنی (ج ۲ ص ۴۰۵) فصل وإذا فرغ من اللحد

أهال عليه التراب الخ ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۴۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے ”أَنَّ أَلْحَدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنُصِبَ عَلَيْهِ اللَّبَنُ نَصْبًا، وَرَفَعَ قَبْرَهُ عَنِ الْأَرْضِ قَدْرَ شِبْرٍ“
نیز امام ابو داؤد نے اپنی ”مرا سیل“ میں صالح بن ابی صالحؓ سے روایت کیا ہے ”رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا أَوْ نَحْوًا مِنْ شَبْرٍ يَعْنِي فِي الارتفاع“۔

حدیث باب میں ”تسویہ“ کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرشد غنویؒ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں ”لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تَصَلُّوا إِلَيْهَا“ ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟
نیز پیچھے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: ”وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ“ اگر قبر متزن ہو تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔
ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثمالیؒ کی روایت ہے ”أَنَّه رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَمًّا“

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیث باب میں ”لَا تَدْعُ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا تَسْوِيْتَهُ“ اسی پر محمول ہے۔

۱۷ (ج ۳ ص ۱۱۴) باب لا يَزَادُ فِي الْقَبْرِ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ تَرَابِهِ لَعَلَّاهُ يَرْتَفِعُ جَدًّا۔ بیہقی کی اس روایت میں ”وَرَفَعَ قَبْرَهُ مِنَ الْأَرْضِ نَحْوًا مِنْ شَبْرٍ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

۱۸ التلخيص الجبير (ج ۲ ص ۱۱۳، رقم ۷۸۹) ۱۲ م

۱۹ (ص ۱۱۳) فِي الدفن ۱۲ م

۲۰ ترمذی (۲ ص ۱۵۵) باب ما جاء في الصلاة على القبر ۱۲ م

۲۱ (ج ۱ ص ۱۱۳) باب ما جاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر ۱۲ م

۲۲ اس روایت کے بارے میں علامہ مارڈینی فرماتے ہیں ”الظاهر أن المراد قبور المشركين، بقريظة عطف القتال عليها، وكانوا يجعلون عليها الأضراب والأبنية فأراد عليه السلام إزالة آثار الشرك الجوهري النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۴ ص ۱۱۳) باب تسوية القبور أو تسطيحها۔ اس قول کی تقدیر پر ”إلا تسويته“ سے قبروں کو یک ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جاسکتا ہے لیکن حکم قبور مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہدیت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہن نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مرتع بنایا جائے گا۔
ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے جو ابھی گزر چکی ہے یعنی «أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مستمًا»۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں «دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر مسقمة» اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلا السنن۔ ابن سعد نے بھی طبقات میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں «بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سطح قبر ابنه إبراهيمؑ» نیز حدیث باب میں «الأسوية» کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔
واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الرخصة في زيارة القبور

«عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت

له المغنى (ج ۲ صفحہ ۵۰۵) فصل: وتسليم القبور أفضل من تسطيحها - بدائع الصنائع (ج ۳ صفحہ ۳۳۴)

فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

له (ج ۳ صفحہ ۳۳۴) ما قالوا في القبريستم - مصنف میں اس مقام پر تسنیم قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔

فليراجع ۱۲ م

له (ج ۸ صفحہ ۲۷۸) باب النهي عن تربيعة القبور واختيار تسنيمها ۱۲ م

له (ج ۲ صفحہ ۳۰۶) ذكر تسليم قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

له المغنى (ج ۲ صفحہ ۵۰۵) ۱۳ م

له نصب الراية (ج ۲ صفحہ ۳۰۵) فصل في الدفن ۱۲ م

له فتح الباري (ج ۳ صفحہ ۲۵۵) باب ماجاء في قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ۱۲ م

له الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ صفحہ ۳۱۳) فصل في الذهاب إلى زيارة القبور - والنسائي في سننه (ج ۱ صفحہ ۲۸۵) زيارة القبور ۱۲ م

نہایت کم عن زیارة القبور وقد اذن لمحمد فی زیارة قبر أمه فزوروها فانها تذکر
الآخرة « بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد بختہ نہ تھے زیارت
قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو زیارت قبور کی اجازت دیدی
گئی لہذا فی حدیث الباب۔

حدیث باب میں جو «فزوروها» کا صیغہ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ
جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارت قبور مسنون و مستحب ہے واجب نہیں البتہ صرف
ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ زیارت قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو
وہ حدیث باب میں «فزوروها» کے امر کو وجوب کے لئے مانتے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراهیة زیارة القبور للنساء

«عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن زوارات القبور» جمہور کے
نزدیک عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے۔
جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدم جواز
کی، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے۔

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) ۱۲ م

۲۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۸) باب زیارة القبور۔ ونیل الاوطار (ج ۲ ص ۱۱۸ و ۱۱۹) باب استحباب

زیارة القبور للرجال دون النساء ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی النہی عن زیارة النساء القبور ۱۲ م

۴۔ خود اصحاب مذاہب کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵

ص ۳۰۹ تا ص ۳۱۱) ويستحب للرجال زیارة القبور۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۷) مسألة: قال: وتكره للنساء۔

الفقہ الاسلامی وأدلتہ (ج ۲ ص ۵۳۹ تا ۵۴۲) زیارة القبور ۱۲ م

۵۔ حنفیہ کے نزدیک زیارت قبور للنساء کے عدم جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحب

رد المحتار لکھتے ہیں «وقال الخیر الرملی: إن كان ذلك لتجدید الحزن والبكاء واللہ علی ما جرت بہ عادۃ بہن

فلا تجوز» کذا فی فتح الملمہم (ج ۲ ص ۵۱۲) أحادیث زیارة القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارت قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے: «الأصح أنه لا بأس بها»۔

اس قول کی تائید کچھ باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مانعت کے بعد «فزوروا» کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الحجیر میں زیارت قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لہم یا رسول اللہ؟ (تعنی إذا زارت القبور) قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم لأحقون»۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن علی أن فاطمة بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم كانت تزور قبر عمتها حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حقہ الذہبیؒ۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے «قال: مر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي الله واصبري، قالت: إليك عني (أي تنح عني وابعدي) فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: انه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأنت باب النبی صلی اللہ علیہ وسلم»۔

۱۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے «لا بأس بزيارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يقتضي الجواز للنساء أيضا لأنه لم يخص الرجال (ج ۵ صفحہ ۳۵) کتاب الکراہیۃ، الباب السادس عشر فی زیارة القبور ۱۲ م ۲ چنانچہ مبسوط سرخسی میں مراحات کے ساتھ ذکر ہے «والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعاً»۔

دیکھئے (ج ۲۴ صفحہ ۱) کتاب الأشربة، الرخصة فی زیارة القبور ۱۲ م

۳ (ج ۲ صفحہ ۱۳) تحت رقم ۴۹ - ۱۲ م

۴ صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۲۱) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

۵ تلخیص (ج ۲ صفحہ ۱۳) ۱۲ م

۶ چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكرجة او سليمان ضعف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک

(ج ۱ صفحہ ۳) کتاب الجناز ۱۲ مرتب

۷ (ج ۱ صفحہ ۱) باب زیارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى «
 معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارت قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نیکر نہیں فرمائی۔
 زیارت القبور للنساء کے جواز کی ایک دلیل طبقات ابن سعد کی روایت ہے «أخبرنا موسى بن
 داود سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم
 كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة ربما دخلت حيث القبر فضلاً، فلما
 دُفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها»

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں «احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں
 سے کثرتِ جہز یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو مخالفت
 رائج ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے
 کہ ان کا حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کی قبر پر جانا زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ
 «ولو شهدتك ما زرتك» اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہئے کیونکہ عام اجازت سے
 خطر ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ اعلم

۱۱ (ج ۲ ص ۲۹) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۲ یعنی عام لباس میں، «يقال: تفضلت المرأة: إذا لبست ثياب مہنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فضلة
 والرجل فضلة أيضاً۔» النہایہ فی غریب الحدیث والاشتر (ج ۳ ص ۲۵۷) ۱۲ م

۱۳ زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل «التمہید» میں عبداللہ بن ابی ملیکہ کی روایت ہے «أن عائشة رضي الله
 تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبد الرحمن
 بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي عن زيارة القبور؟ قالت:
 نعم، كان ينهي عن زيارتها ثم أمر بزيارتها» كذا في عمدة القاری (ج ۱ ص ۶۹) باب زیارة القبور۔

اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور.....» فرود روا «والی روایت میں حضرت

عائشہ رضی اللہ عنہا کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م

۱۴ دیکھئے العرن الشدی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص ۲۲) ۱۲ م

باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء

”عن عبد اللہ بن ابی ملیکۃ قال : توفي عبد الرحمن بن ابی بکر بالحِمْصِی، قال : فُحِّلَ
إلی مَکَّة فُذِنَ فیہا“ میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف
ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے
باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش
ہے، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر لیجانا بھی مکروہ نہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے
دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس
صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے۔ امام محمد سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ
اور معصیت ہے۔^{۱۵}

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز
نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر لے جانا تو ہر حالت
میں ناجائز ہے۔^{۱۶}

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمن بن أبي بكر فقالت :

وَكُنَّا كُنْدَ مَا فِي جَذِيمَةَ حَقْبَةً مِنْ الدَّهْرِ حَتَّى قِيلَ لِي يَتَصَدَّعَا
فَلَمَّا تَفَرَّقْنَا كَأَنِّي وَمَالِكًا لَطُولُ اجْتِمَاعٍ لَمْ نَبْتَ لَيْلَةً مَعًا^{۱۷}

۱۵۔ لم يخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقي۔ سنن ترمذی (۳/۲۷۰)
صلۃ، رقم (۱۰۵۵) ۱۲ م

۱۶۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۶۳ و ص ۱۶۴) باب هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلته۔
او جز المسالك (ج ۴ ص ۱۵۲) ماجاء فی دفن الميت ۱۲ مرتب

۱۷۔ احکام میت (ص ۸۸) ۱۲ م

۱۸۔ ترجمہ :- ہم ایک طویل عرصہ تک جدیمہ کے دو صاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ یہ دونوں
ہرگز جدا نہ ہوں گے، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات کبھی
ساتھ نہیں گذاری۔

ان دونوں اشعار سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھیے معانی الشیخ (ج ۴ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) باب دفن الميت، الفصل الثالث،

رقم (۱۶۱۵) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک سچی دوستی اور طولِ رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔
 ”حقبہ“ طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متعم بن نویرہ یروعی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعہ ردت میں حضرت خالد بن لید کے ایک شکاری حضرت ضرار بن الازور کے ہاتھوں قتل کیا گیا متعم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مرثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مرثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے اس سے پوچھا ”انک لتجزل فی مدح أخیک فأین هو منک؟“ اس پر متعم نے یہ بلیغانہ جواب دیا :

”کان والله أخی فی اللیلة ذات الأثرین والصریکب الجمیل الثقال وینجب الفرس الجرور
 ویحمل الرمح الطویل وعلیہ الشملة الفلوت وهو بین مزادین فیصبح وهو متبسم“۔

باب ماجاء فی الدفن باللیل

”عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبراً لیلاً“ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو رات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

۱۰ مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر سلمان ہونے کی حالت میں قتل کئے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (ج ۲ ص ۹۵) ترجمہ خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متعم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۵۷ تا ۳۶۰) ذکر مالک بن نویرہ ۱۲ مرتب

۱۱ مکافی نزہۃ الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (ج ۲ ص ۱۷۸، شعر متعم بن نویرہ یروعی)۔

ترجمہ : خدا کی قسم! میرا بھائی جاڑے کی ٹھٹھری ہوئی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتب

۱۳ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة أحد سوى الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔
 جامع ترمذی (ج ۳ ص ۲، رقم ۱۰۵۷) ۱۲ م

البتہ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي عَذْرَةَ دَفَنَ لَيْلًا وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهَيَّ عَنْ الدَّفْنِ لَيْلًا « نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے » اَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تَدْفِنُوا مَوْتَاكُمْ بِاللَّيْلِ «

حدیث باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے » قَالَ : صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ بَعْدَ مَا دَفَنَ بَلِيلَةً قَامَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ وَكَانَ سَأَلَ عَنْهُ ، فَقَالَ : مَنْ هَذَا ؟ قَالُوا : فَلَان ، دَفَنَ الْبَارِحَةَ ، فَصَلُّوا عَلَيْهِ « اگر میت کورات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ضرور نکیر فرماتے۔

نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں » رَأَى نَاسًا نَارًا فِي الْمَقْبَرَةِ ، فَأَتَوْهَا ، فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْقَبْرِ ، وَإِذَا هُوَ يَقُولُ : نَاوِلُونِي صَاحِبَكُمْ الْيَوْمَ « اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے، کتب حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوف زحام یا خوف حرب وغیرہ پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی مانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ مانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مومنین کی نماز جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

۱۵ ان دونوں روایات کے لئے دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۱۵۴) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

۱۸ دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب ماجاء فی الدفن باللیل - طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۴ و ۳۰۵)

ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۹) ترجمہ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشاد تھا « لا أعرف ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا أذنتوني به فإن صلاتي عليه راحة » اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دیجائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ واللہ اعلم

« فأسرج له سراج » معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

« فأخذہ من قبل القبلة » حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک « سل » افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی پائنٹی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پائنٹی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں « فأخذہ من قبل القبلة » کے الفاظ آئے ہیں۔

لیکن حدیث باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار تجلج بن ارطاة پر ہے جو حدس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیا ہے۔

۱۰ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۶۱) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

۱۱ یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۴، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۲ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ جو بیشتر عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۵۱ و ۱۵۲)، باب الدفن

باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۳ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

۱۴ « سل » کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم

نے اس سلسلہ میں اصحاب مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۹۴) فرع فی مذاہب

العلماء فی کیفیت إدخال الميت القبر، نیز دیکھئے (ص ۲۹۱ و ۲۹۲) — المغنی (ج ۲ ص ۴۹۶) مسألة :

قال : ويدخل قبره من عند رجله ۱۲ مرتب

۱۵ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۱) فصل في الدفن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذی نے ”حسن“ قرار دیا ہے اور امام ترمذی حدیث اور فن رجال دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاة ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تدلیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے ”أَنَّ عَلِيًّا أَخَذَ يَزِيدَ بْنَ الْمَكْفَفِ مِنْ قَبْلِ الْقَبْلَةِ“ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی آتی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن خرم نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔

امام شافعی کا استدلال سنن ابی داؤد کی روایت سے ہے ”عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: أَوْصَى الْحَارِثُ أَنْ يَصَلِّيَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ فَصَلَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَهُ الْقَبْرَ مِنْ قَبْلِ رَجُلِي الْقَبْرِ وَقَالَ: هَذَا مِنَ السَّنَةِ“۔

امام شافعی کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے ”عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ“۔

۱۰ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) باب طریق إدخال الميت في القبر۔

حدیث باب پر ایک اعتراض ”منہال بن خلیفہ“ کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الراية (ج ۲ ص ۳)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ”منہال بن خلیفہ“ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذی کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابل استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۱۱ صاحب ”مصنف“ امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی ”اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں ”وبہ نأخذ“

دیکھئے (ج ۳ ص ۲۹۹، رقم ۶۴۴۲) باب من حيث يدخل للميت القبر ۱۲ م

۱۲ (ج ۳ ص ۳۲۸) من أدخل ميتاً من قبل القبلة ۱۲ م

۱۳ دیکھئے آثار السنن (ج ۳ ص ۳۳۶) باب في الدفن وبعض أحكام القبور، رقم (۱۰۹۴)۔ نیز دیکھئے

اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ م

۱۴ (ج ۲ ص ۲۵۸) باب كيف يدخل الميت قبره ۱۲ م

۱۵ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۹۸) ۱۲ م

علامہ عثمانی نے اعلیٰ السنین میں مسند شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرام کا آپ کو دفناتے وقت ”سئل“ پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصل حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا، سنن ابی داؤد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔
واللہ اعلم

باب ما جاء في كراهية الفرار من الطاعون

”عن أسامة بن زید أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية من رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل“ علامہ طیبی فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا ”وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے ”فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ“ طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے۔

”فَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَلَسْتُمْ بِهَا فَلَا تَهْبِطُوا

۱۵ (ج ۸ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) ۱۲ م

۱۶ چنانچہ حافظ ابن حجر ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں ”قال الشافعی: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة، لأن القبر في أصل الحائط“ الدرایہ (ج ۱ ص ۲۴) فصل فی الدفن ۱۲ مرتب
۱۷ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۸ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۵۳) کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون۔
۱۹ مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب السلام، باب الطاعون والطیرة والکھانة ونحوها ۱۲ م

۲۰ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۲۱ سورة الاعراف آیت ۱۳۱ - ۱۲ م

۲۲ تحفة الاحوذی (ج ۲ ص ۱۶) ۱۲ م

علیہا» در مختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول و خروج مکروہ ہے، حدیث باب میں جو مانعت آئی ہے وہ اسی سوء اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول و خروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں۔ واللہ اعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فيمن قتل نفسه

«عن جابر بن سمرّة أن رجلاً قتل نفسه فلم يصلّ عليه النبي صلى الله عليه وسلم» امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمد اسی پر محمول کرتے ہیں۔ جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے «صلّوا خلف کل بتر و

۱۔ در مختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۴۸۲) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ م

۲۔ حاشیۃ الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۰۴) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۳) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ

(ج ۱ ص ۲۹۹) ترک الصلاة علی من قتل نفسه ۱۲ م

۵۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۴) فرع من قتل نفسه ۱۲ م

۶۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۵۶) مسألة قال: ولا یصلّی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجروصلوا علیٰ کلِّ بر وفاجر الخ» لیکن اس روایت میں محمول ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں لیکن حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں «مکحول لم یسمع من ابی ہریرۃ ومن دونہ ثقات»۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے «صلوا علی من قال: لا إله إلا الله»۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں «صل علی من قال: لا إله إلا الله» نیز مصنفؒ عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے «صل علی من قال: لا إله إلا الله، وإن کان رجلاً سوء جداً، قل اللهم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات، قال: ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة علی من قال: لا إله إلا الله»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناعة واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى برجل لیصلی علیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا علی صاحبکم فإن علیہ دیناً»۔ آپ کا صلوة ترک کرنا محض زجر تھا قاتل نفس کے حق میں اس جواب

۱۔ مکافی التقریب (ج ۲ ص ۷۷، رقم ۳۵۷) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵، رقم ۷۱) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة علیہ ۱۲ م

۳۔ اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں «رواہ الخلال بإسنادہ» المغنی (ج ۲ ص ۵۷) مسألة: قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه۔ سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: «لیس فیہا شئی یشتب» دارقطنی (ج ۲ ص ۵۷ تا ۵۸) نیز دیکھیے نصب الراية

(ج ۲ ص ۲۸۱) کتاب الصلوة، باب الإمامة ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۵۰) کتاب الجنائز، فی الرجل یقتل نفسه والنفساء من الزنا ھل یصلی علیہم ۹ ۱۲ م

۵۔ (ج ۳ ص ۵۳، رقم ۶۱۱۳) باب الصلاة علی ولد الزنا والمرجوم ۱۲ م

۶۔ یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) قبیل کتاب الزکوة ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہ کے حدیث باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمّا أنا فلا أصلي عليه «۔

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بین مناسب ہے کہ قاتل نفس کی نماز جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک نہ ہوتا کہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسک الذکر۔ واللہ اعلم

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في المديون

» سمعت عبد الله بن أبي قتادة يحدث عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى رجلاً ليصلي عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فإن عليه ديناً « جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مديون کی نماز جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے » فلما فتح الله عليه الفتوح قام، فقال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه الخ «

كفالت عن الميت | قال أبو قتادة: هو على، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلی علیہ « اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جاسکے یا نہ چھوڑا ہو۔

۱۱ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۹۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲ م

۱۲ یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانوی علی سنن الترمذی (مخطوطہ - ج ۱ ص ۲۹۹) ۱۲ م

۱۳ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۱۴ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ م

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں الا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو، اس لئے کہ کفالت نام ہے «ضم ذمۃ الی ذمۃ فی المطالبۃ مطلقاً» کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا، لہذا «ضم ذمۃ الی ذمۃ» ممکن نہ رہا کہ کفالت عن میت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو «ضم ذمۃ الی ذمۃ» کا تحقق ہو گیا، پھر اصل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول «هو علی» کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے «بالوفاء؟» نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت «هو علی» کہہ کر اس کفالت سابقہ کا اخبار مقصود ہونہ کہ انشاء کفالت۔

۱۔ مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذب (ج ۱۴ ص ۵، کتاب الضمان) المغنی (ج ۲ ص ۵۹۳، باب الضمان) بدائع الصنائع (ج ۶ ص ۶، کتاب الکفالة، فصل وأما شرائط الکفالة) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب
۲۔ الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۲)

۳۔ دیکھئے الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۴، المبحث الثاني شروط الکفالة)۔

وفی البدائع (ج ۶ ص ۶، فصل وأما شرائط الکفالة) وجہ قول ابی حنیفہؒ أن الدین عبارة عن الفعل، والمیت عاجز عن الفعل، فكانت هذه کفالة بدین ساقط، فلا تصح، كما کفل علی انسان بدین ولادین علیہ، وإذامات ملیاً فهو قادر بنائبة، وكذا إذامات عن کفیل، لأنه قائم مقامه فی قضاء دینہ۔ ۱۲ مرتب

۴۔ اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو «بالوفاء» کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابو قتادہؓ کا «هو علی» کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ «علی» الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاء الزام نہیں ہوتا اس لئے «بالوفاء» کہہ کر وعدے میں سختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاء الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۰) اور المسک الذکی (ج ۱ ص ۲۷، مخطوط) ۱۲ مرتب

۵۔ بذل المجہود (ج ۱۲ ص ۳) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲

لیکن سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں ”فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ اخبار عن الکفالة السابقہ پر، کما فی اعلال السنن۔

لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاء کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃ کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاء کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب تکفل کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی اگلی روایت کو بھی جہور کی جانب سے ذیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه“۔ اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحكم۔

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنائزۃ

عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب علی جنازۃ فرفع یدیه

۱۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدين۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۱) أبواب الصدقات، باب الخالة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱۳ ص ۴۶۹ و ۴۷۰)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

۳۔ یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۵۸۲) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلال السنن (ج ۱۳ ص ۴۷۰) ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی المجموع (ج ۱۳ ص ۵۵) کتاب الضمان ۱۲ م

۵۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱۳ ص ۴۷۰ تا ۴۷۱) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

۶۔ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقی۔

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸۸، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ م

فی اول تکبیرۃ و وضع الیمنی علی الیسری « نماز جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کل تکبیرۃ مقام رکعة ولا ترفع الایدی فی جمیع الركعات۔

مختصر ایوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الرفع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نماز جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الرفع رفع یدین کے قائل نہیں وہ نماز جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفع یدین کے قائل نہیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن علی اسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۹) مسألة : قال : ويرفع يديه في كل تكبيرة - المجموع (ج ۵ ص ۲۳۲) فرع في رفع الايدي في تكبيرات الجنازة -

۲۔ کما یفہم من بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) الفصل الاول فی صفة صلاة الجنازة ۱۲ ہ۔
۳۔ یحییٰ بن علی کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۳۱۱، رقم ۲۰۸) -

لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «ولكن روى عنه الأئمة الأعلام وأخرج له ابن حبان في صحيحه حديثاً واحداً، فهو ممن يكتب حديثه ولا بأس به» اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) باب كيفية صلاة الجنازة -

ابو فروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۳۱۱، رقم ۲۶۵)

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروان بن معاویہؒ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: «محمّد الصدق يكتب حديثه ولا يعتمده» اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں «مقارب الحديث» نیز ان سے شعبہؒ نے بھی روایت کی ہے وهو لا يروى إلا عن ثقة عنده - اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) ۱۲

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عَلَى الْجَنَازَةِ فِي أَوَّلِ تَكْبِيرَةٍ ثُمَّ لَا يَعُودُ" لیکن اس میں بھی "فَضْلُ بْنُ السَّكَنِ" مجہول ہے۔
شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا صَلَّى عَلَى الْجَنَازَةِ رَفَعَ يَدَيْهِ فِي كُلِّ تَكْبِيرَةٍ وَإِذَا انْصَرَفَ سَلَّمَ" أخرجه الدارقطني في علله، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں، کذا قال الشيخ الأئور رحمه الله تعالى۔ والله أعلم۔

تم بفضل الله وكرمه شرح أبواب الجنائز ويليها إن شاء الله تعالى
شرح أبواب النكاح .

وقد وقع الفراغ منه بيوم الأحد في الحادي والعشرين من
شهر رمضان المبارك سنة ١٢٨٨ الموافق الثامن من مايو ١٩٧١م

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنی علی الیسری ورفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے ۱۲ م
۲۔ حافظ زلیعی لکھتے ہیں "أَعْلَى الْعَقْلِي فِي كِتَابِهِ بِالْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ وَقَالَ: إِنَّهُ مَجْهُولٌ - انتهى" پھر فرماتے ہیں "ولم أجده في ضعفاء ابن حبان" نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) أحاديث رفع اليدين في التكبيرة الأولى ۱۲ م
۳۔ چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هكذا رفعه عمرو بن شبة وخالفه جماعة، فرووه عن يزيد بن هارون موقوفاً، وهو الصواب"، کذا في نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸۵) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے علامہ عینی نقل کرتے ہیں "وفي المبسوط: أن ابن عمر وعلياً رضي الله تعالى عنهما قالاً: لا ترفع اليدين في التكبيرة الإحرام، وحكاها ابن حزم عن ابن مسعود وابن عمر، ثم قال: لم يأت بالرفع فيما عدا الأولى نص ولا إجماع" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۸۸) باب سنة الصلاة على الجنائز۔
۴۔ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۷۱)

البتة حنفیه کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جاسکتی ہے جو محم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے "ترفع الأیدی فی سبعة مواطن، افتتاح الصلاة، استقبال البيت، الصفا والمروة، والموقفين، وعند الحجر" (لفظه للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳۰) باب رفع اليدين في الصلاة۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۳۵۰ و ۳۵۱) باب رفع اليدين عند الركوع کے تحت گزر چکا ہے۔ نیز دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۳۸۹ تا ۳۹۲)

۵۔ علامہ شوکانی اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: والحاصل أنه لم يثبت في غير التكبيرة الأولى شيء يصلح للإحتجاج به عن النبي صلى الله عليه وسلم وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فيها، فينبغي أن يقتصر على الرفع عند تكبيرة الإحرام لأنه لم يشرع في غيرها إلا عند الانتقال من ركن إلى ركن في سائر الصلوات ولا انتقال في صلاة الجنائز۔ نيل الأوطار (ج ۴ ص ۴۰۰) باب القراءة والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ۲ مرتباً عن

أبواب النكاح

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نكاح کے لفظی معنی «وطی» کے بھی ہیں اور «عقد» کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے لہذا ہر مذہب الحنفیہ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے علامہ سہارنپوری ابوالحسن ابن الفارسی کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: «وَابْتَلُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» کہ یہاں «نکاح» سے «حلم» یعنی بلوغ مراد ہے۔

عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين، «یہاں مرسلین سے اکثر مرسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

۱۔ اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق عبدالسلام محمد ہارون (ج ۷، ص ۱۹۵)۔ البحر الرائق (ج ۳، ص ۷۷)۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۳۳۰)۔

اور اصطلاح میں «عقد یفید ملک المتعة قصداً»، کو کہا جاتا ہے۔ کما فی تنویر الأبصار مع الدر المختار

ورد المختار (ج ۲، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

۲۔ سورة النساء، آیت ۷۱۔ ۱۲ م

۳۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۷۷)۔

وفی الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۳، ص ۳۷): «وقد قال الزمخشري - وهو من علماء

الحنفية - ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: «حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» - ۱۲ م

۴۔ لم يخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن

ترمذی (ج ۳، ص ۳۹، رقم ۱۰۸) - ۱۲ م

ثابت نہیں۔

”الحیاء“ علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ بھی منقول ہے بلکہ ایک قول ”الحیاء“ کی جگہ ”الختاء“ کا بھی ہے، شریع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن ”الختاء“ کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سننِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں۔

نکاح کی شرعی حیثیت

”والنکاح“ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقودِ مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے۔ حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں ”خطبہ“ اور ”ولیمہ“ مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدیدِ نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔

۱۔ دیکھئے ”مرقاۃ المفاتیح“ (ج ۲ ص ۷) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے ”حضور“ بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک ”الذی لا یأتی النساء لا للعزبل للعفة والزهد“ ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۲۔ مرقاۃ (ج ۲ ص ۷) باب السواک ۱۲

۳۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۶۱) باب الترغیب فی النکاح ۱۲

۴۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب النکاح ۱۲

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :
ظاہر یہ کہ نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت
کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے
امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: «فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» اور «وَأَنْكِحُوا
الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
ہے: «تَزَوَّجُوا فِائِي مَكَاتِرِكُمُ الْأُمَمَ»۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپؐ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترکِ نکیر بھی
فرماتے۔

۱۔ سورۃ النساء آیت ۵۸ - ۱۲ م

۲۔ سورۃ النور آیت ۳۲ - ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الأوسط عن سہل بن حنیف، وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف - مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۳)
باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۱۲ مرتب

۴۔ كما في التفسير الكبير (ج ۲۳ ص ۲۱۱) تحت قوله تعالى: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالْحُرَّ

لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمی کے واقع سے اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے
ان سے پوچھا: «أُلْكُ زَوْجَةً؟ قَالَ: لَا، قَالَ: وَلَا جَارِيَةً؟ قَالَ: لَا، قَالَ: وَأَنْتَ صَحِيحٌ مُوسِرٌ؟ قَالَ: نَعَمْ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، قَالَ: فَأَنْتَ إِذَا مِنْ إِخْرَانِ الشَّيَاطِينِ، إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنْ رَهْبَانِ النَّصَارَىٰ فَأَنْتَ مِنْهُمْ، وَإِمَّا
أَنْ تَكُونَ مَثَافِصَنَ كَمَا نَصَنَعُ فَإِنَّ مِنْ سُنَّتِنَا النِّكَاحَ، شَرَّارُكُمْ عَزَّابُكُمْ وَأُرَادُكُمْ أَمْوَاطُكُمْ عَزَّابُكُمْ» - رواہ
ابو یعلیٰ والطبرانی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں: «وفيه راو لم يسم» جہاں تک مسند ابو یعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں «وفيه أبو معاوية بن يحيى الصدفي، وهو ضعيف» دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) باب
الحث على النكاح وما جاء في ذلك -

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئی ہے اس کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: «وَأَمَّا
حديث عكاف فيجب على معين فيجوز كون سبب الوجوب تحقق في حقه» فتح القدير (ج ۳ ص ۱۸) كتاب النكاح ۱۲
مرتب عفی عنہ

پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیت قرآنی "وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا" سے ہے کہ تبتیل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور ترک نکاح کے ہیں۔ نیز آیت قرآنی "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لا یأفی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفت مدح ذکر نہ کیا جاتا احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنیت کی اور تیسری وجوب کی۔

۱۷ سورۃ المزمل آیت ۷ - ۱۲

۱۸ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۹۷) ۱۲

۱۹ سورۃ آل عمران آیت ۳۴ - ۱۲

۲۰ امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد: "ذِئِنَّ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ" (سورۃ آل عمران آیت ۱۴) سے بھی ہے، اس آیت میں حب النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقد معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کما فی المغنی (ج ۶ ص ۲۴) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نساء اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقد معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔
۲۱ کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۰) شیخ ابن ہمام نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "موکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنت موکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سنیت مراد ہے "وکثیراً ما یتساهل فی إطلاق المستحب علی السنۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:

① مذوب و مستحب، وإلیہ ذہب لکرخی۔

② جہاد اور نماز جازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام بہ البعض سقط عن الباقین۔

③ واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔

④ واجب علی العین، لیکن عملاً نہ کہ اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ العطر اور قربانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۷۷) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترکِ نکاح خلافِ اولیٰ ہے۔
نیز اشتغال بالنکاح تخیل للعبادة کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :
① آیت قرآنی : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمُ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً »
اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترکِ نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات
اُسے نہ چھوڑتے۔

② حضرت ابوالیوب انصاریؓ کی حدیث باب : « قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ : الْحَيَاءُ ، وَالتَّعَطُّرُ ، وَالتَّسْوَاكُ ، وَالنَّكَاحُ » امام ترمذیؒ
نے اس روایت کو « حدیث حسن ضعیف » کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت
میں « ابوالشمال » راوی مجہول ہیں، لہذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا
ہے ؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس کی علامت ہے
کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ
سے « حسن » قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں۔

③ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے
ہیں : « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ ، عَلَيْكُمْ بِالْبَاءَةِ ، فَإِنَّهُ أُغْضِيَ لِلْبَصْرِ وَأُحْصِنَ لِلْفَرْجِ » « بَاءَةُ »
کے معنی نکاح کے ہیں، یہ « مباءة » سے نکلا ہے جس کے معنی « ٹھکانے » کے ہیں، مناسبت
ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے۔
واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے « الباءة » میں چار لغات نقل کی ہیں :
(۱) « الباءة » بالمتة والهاء (۲) « الباء » بالهاء بلامد (۳) « الباء » بالمتة بلاهاء
(۴) « الباهة » بہائین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت اس کے لغوی معنی « جامع » کے

۱۷ سورہ رعد آیت ۲۵ - ۲۶ - ۱۲ م

۱۷ ابوالشمال بکسر اولہ وتضعیف اللیم، مجہول، من الثالثة رت۔ تقریب التہذیب (۵/۲۳۳، رقم ۱۱) ۱۲ مرتب
۱۷ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں : « رواه أحمد والترمذي، ورواه ابن أبي خيثمة وغيره من حديث مليح بن عبد الله
عن أبيه عن جده نحوه، ورواه الطبراني من حديث ابن عباس » التلخيص (ج ۱ ص ۶۶) تحت رقم ۱۱ باب السواك ۱۲ مرتب
۱۷ وقيل : لأن الرجل يتبوأ من أهله، أي يستمكن، كما يتبوأ من منزله - النهاية (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ م

ہیں، اگرچہ بعد میں ”نکاح“ کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: النكاح من سنتي، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني، وتزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم، ومن كان ذا طول فليتك الخ“

(۵) اگلے باب (”في النهي عن التبثّل“) میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: ”رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون التبثّل، ولو أذن له لاختصينا“

(۶) سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: ”لا ضرورة في الإسلام“ یعنی ترک نکاح اسلام میں نہیں۔

جہان تک ”وَتَبَثَّلَ إِلَيْهِ تَبَثْلًا“ سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علاقہ دنیاویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترک نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترک نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: ”وَرَهَبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ“

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن تاقّت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب
۲۔ سنن ابن ماجہ (ص ۳۱۱) باب ماجاء فی فضل النکاح - اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولی القام بن محمد ضعیف ہیں، کما فی التقریب (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۹۲۶) لیکن ”صحیحین“ میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ کی ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: ”أما والله! إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأطو وأحلى وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني“ اللفظ للبخاری (ج ۲ ص ۵۴ و ۵۵، الترغیب فی النکاح) نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۹) باب استحباب النکاح لمن تاقّت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب عنہ۔

۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب المناسک، باب لا ضرورة في الإسلام ۱۲ م

۴۔ سورة حديد آیت ۱۷ - ۱۸ م

اور ”سَيِّدًا وَحَصُورًا“ استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترک نکاح افضل ہو تو وہ مندرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعت محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔
واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن ترضون دینہ فزوجه

عن ابی عہریرۃ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا خطب إلیکم من ترضون دینہ وخلقه فزوجه ”اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ ”کفایت“ صرف ”دین“ میں معتبر ہے، ”حرفت“ اور ”نسب“ میں نہیں۔
جبکہ جمہور کے نزدیک ”حرفت“ اور ”نسب“ میں بھی معتبر ہے۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں ”وخلقه“ کے الفاظ حرفت اور نسب کی ”کفایت“ پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔
پھر کفایت اسلام کے اصول مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ ”کفایت“ کا مقصد رشتہء نکاح میں پائیداری اور خوشگواری پیدا کرنا ہے جو عادت اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

۱۵ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۴) باب الأکفاء ۱۲ م

۱۶ دیکھئے ”المغنی“ (ج ۶ ص ۴۸۲) مسألة : قال : والكف والدين والمنصب۔

کفایت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

”فہم متفقون علی الکفاءة فی الدین، واتفق غیر المالکیۃ علی الکفاءة فی الحرّیۃ والنسب والحرفۃ، واتفق المالکیۃ والشافعیۃ علی خصلۃ السلامة من العیوب المثبتۃ للخیار، واتفق الحنفیۃ فی ظاہر الروایۃ والمناہلۃ علی خصلۃ المال، وانفرد الحنفیۃ بخصلۃ اسلام الأصول“ کذا فی ”الفقہ الإسلامی وأدلّته“ (ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۴۲) المبحث الخامس ما تكون فيه الکفاءة ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی النظر إلى المخطوبة

عن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم :
 ۱ نظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما ، بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ
 کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک
 روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے
 جبکہ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور
 سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور
 بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔

۱۔ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۰۰) إباحة النظر قبل التزويج - وابن ماجه في
 سننه (ص ۱۳۳) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۱۲ م
 ۲۔ یہ لفظ آدم، يأدم، آدمًا باب ضرب سے بھی ہو سکتا ہے اور آدم، إيدًا باب افعال سے بھی،
 بمعنی الفت والاتفاق پیدا کرنا۔ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۳۱۲) ۱۲ م
 ۳۔ کما فی شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۹) باب الرجل يريد تزوج المرأة هل يحل له النظر إليها
 أم لا ۹ ۱۲ م

۴۔ امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاة سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص ۱۹۵)
 کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة وبيان العورات، الفصل الأول۔ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک
 بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بلا اذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدم
 جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں: «لكن قال مالك: أكره
 نظره في غفلتها مخافة من وقوع نظره على عورة» گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا اذن بھی نظر کا جواز ہے
 لیکن مخطوبہ کے علم میں لا کر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن
 ينظر إلى وجهها الخ ۱۲ مرتب۔

۵۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: «فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة»
 مرقاة (ج ۶ ص ۱۹۵) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني۔ اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاة
 (ج ۶ ص ۱۹۵) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں ”انظر إلیہا“ کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک انتخاب پر محمول ہے، عدم وجوب کا قرینہ ”مستدرک حاکم“ میں محمد بن مسلمہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ”إذا ألقا الله فقلبا مرئ منكم خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إلیہا“ نیز ابو حمید فرماتے ہیں: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إلیہا إذا كان إنما ينظر إلیہا لخطبتہ و إن كانت لا تعلم“

پھر جمہور کے نزدیک ”نظر إلی المخطوبہ“ کا جواز صرف ”وجہ“ اور ”کفین“ کی حد تک ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: ”یجتهد وينظر إلی ما يريد منها إلی العورة“ جبکہ ابن حزم کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھ سکتا ہے، وہو باطل بلا ریب۔ واللہ اعلم

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

نیر علامہ نووی فرماتے ہیں: ”قال أصحابنا: يستحب أن يكون نظره إلیہا قبل الخطبة، حتى إن كرهها تركها من غير إیذاء، بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴)۔

پھر نظر إلی المخطوبہ کا جواز عدم شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۱۹) باب النظر إلی المرأة قبل التزویج۔
الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۲۱۳ و ۲۱۴)۔ رد المحتار علی الدر المختار (ج ۵ ص ۲۳۴)۔ کتاب المحظور والإباحۃ، فصل فی النظر والمت ۱۲ مرتب عنی عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۸۱)

۱۷ امام حاکم نے یہ روایت فضائل محمد بن مسلمہ انصاری کے تحت (ج ۳ ص ۴۳۲) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الرایۃ مع البقیۃ (ج ۴ ص ۲۴۱) فصل فی الوطئ والنظر والمت۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۱) باب النظر إلی المرأة إذا اراد أن یتزوَّجها ۱۲ مرتب

۱۸ رواہ احمد والبخاری والطبرانی فی الأوسط والكبیر، ورجال أحمد رجال الصمیم۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۴۶) باب النظر إلی من یرید تزویجها ۱۲

۱۹ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۱) باب النظر إلی المرأة قبل التزویج۔ حافظ نے اس مقام پر امام احمد کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: ”الأولی كالجمہور، والثانیة: ينظر إلی ما یظهر غالباً، والثالثة: ينظر إلیہا متجردة“ ۱۲ مرتب

۲۰ علامہ نووی نے داؤد ظاہری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: ”وهذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی إعلان النکاح

عن الربیع بنت معوذ قالت : جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل على عذاة بُنی بَی، فجلس على فراشي كمجلسك مني»

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے ؟ اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکم حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ ”وجہ“ اور ”کھین“ حکم حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنے

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ضرب الدق فی النکاح والولیمۃ - وأبو داؤد فی

سننہ (ج ۲ ص ۶۷۷) کتاب الأدب، باب فی الغناء ۴۱۲

لہ لیکن حافظ ابن حجر نے اسی جواب کو راجع قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں : ”والذی وضع لنا بالأدلة القویۃ أن من خصائص نبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبية والنظر إليها، وهو الجواب الصحيح عن قصة أم حرام بنت ملحان في دخوله عليهما ونومه عندها وتقليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمية ولا زوجية“ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۰۳) باب ضرب الدق فی النکاح والولیمۃ - علامہ عینی نے بھی تقریباً یہی بات بیان کر کے خصوصیت والے جواب کو راجع قرار دیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۳۶) باب ضرب الدق الخ -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حرام کے واقعہ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں : ”اتفق العلماء على أنها كانت محرمة صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره: كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم من الرهناء، وقال آخرون: بل كانت خالة لأبيه أو لجدّه، لأن عبد المطلب كانت أمّه من بنى النجار“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۴۱) کتاب الإمارة، باب فضل الغزو فی البحر -

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آچکے ہیں، نیز علامہ کرمانی نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ ”فجلس على فراشي كمجلسك مني“ میں لفظ ”مجلسك“ لام کے فتنے کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

”وجریات لنا یضربن بد فوفہنّ ویندبن من قتل من آبائی یوم بدر إلی انّ

قالت إحداهن : و فینا بنی یعلم ما فی غد، فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :

اسکتی عن ہذہ، وقولی التی کنتی تقولین قبلہا“ اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان ”دف“ بجا کر اور ”فنا“ کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین عصر نے کہا ہے کہ ”غنا“ اور ”موسیقی“ جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف ”دف“ کا ذکر ہے جو آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

① وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ ”جلوس“ کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال المحافظ - نیز علامہ کرمانی نے ”مجلسک“ بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھئے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص ۱۸۱) باب ضرب الدف الخ - اور فتح الباری (ج ۹ ص ۲۱۳) ۱۲ مرتباً عنہ لہ کما فی تنویر الأبصار والذم المختار مع رد المختار (ج ۵ ص ۲۳۶، ۲۳۷) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً ”دف“، ”نقارہ“ اور ”گھنٹیا“ وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساد کا شعار ہوں، جیسے ”ستار“ اور ”ہارمونیم“ وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساد کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال ”طبل“ سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریکِ قلب ہو نہ کہ لہو و طرب۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔
دلائلِ حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشادِ باری تعالیٰ: ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ“۔ اس آیت میں ”لہو الحدیث“ سے مراد ”غنا“ اور ”مزامیر“ ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲) آیتِ قرآنی: ”وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ“ اس میں ”صوت الشیطان“

لے مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاب دابة السماع والوجد، الباب الاول في ذكر اخلاق العلماء في اباحة السماع وكشف الحق فيه، العوارض المعقمة للسمع۔ سے ماخوذ ہے۔

و نقل الزبيدي عن السهروردي: ”ومن أباحه من الفقهاء لم يرد علانه في المساجد

والبقاع الشريفة“، إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

لے سورۃ لقمان آیت ۱۷ - ۱۲ م

لے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر ”هو والله الغناء“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سند صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقیؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر ”هو الغناء واشباهه“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھیے نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۱۳۱) أبواب السبق والرمي، باب ما جاء في آية الله ۱۲ مرتب

لے سورۃ الإسراء آیت ۶۲ - ۱۲ م

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما هو منقول عن مجاہدؓ۔

(۳) "أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَتَبَكَّرُونَ وَانْتُمْ سَامِدُونَ" ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ لغت حیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ عکرمہؒ سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "هو الغناء باليمانية"۔

(۴) صحیح بخاری میں حضرت ابومالک اشعریؓ کی مرفوع روایت ہے: "ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف"۔

(۵) سنن ابن ماجہ میں مجاہدؓ سے مروی ہے: "قال: كنت مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعيه في أذنيه، ثم تمنعني حتى فعل ذلك ثلاث مرات، ثم قال: هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے۔
کما فی نسخة اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

۱۔ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲) م

۲۔ سورة النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ ۱۲ - م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے روح المعانی (ج ۲۷ ص ۷۲) قبیل سورة القمر۔

واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات غنا کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کما فی احکام القرآن للشیخ المفق محمد شعیب رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۳ ص ۲۵)، نیز آیت: "وَلَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ" (سورة فرقان آیت ۷۲، پ ۱۹) محمد بن الحنفیہؒ، مجاہدؒ اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۸۳) کتاب الاثریة، باب ما جاء فیمن يستحل الخمر ویستہ بغیر اسمہ م ۱۲

۵۔ الحجر: بتخفيف الراء "الفرج"، وأصله "حرج" بكسر الحاء وسكون الراء، وجمعه "أحراج" ومنهم من يشدد الراء وليس بجيد، فعلى التخفيف يكون في حرج لا في حرر. كذا في النهاية (ج ۱ ص ۳۶۶ مادة حرر) ۱۲ مرتب

۶۔ (ص ۱۳) أبواب النكاح، باب الغناء والدف م ۱۲

۷۔ دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۶۴) کتاب الأدب، باب کراہیۃ الغناء والزمر م ۱۲

کیا ہے۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابو داؤد کا ”منکر“ قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بنا پر ہے یا ”منکر“ سے ان کی مراد ”غریب“ ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں، لہذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں۔

(۶) سنن ترمذی میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ كَمَا فِي نِيلِ الْأَوْطَارِ (ج ۸ ص ۸۱) أَبْوَابُ السُّبُقِ وَالرُّمَى، بَابُ مَا جَاءَ فِي آيَةِ اللَّهِ ۱۲ م
 ۲۰ جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں ”مَدْرُوَاهُ الضَّعِيفُ مُخَالَفًا لِمَا رَوَاهُ الثَّقَةُ“ کو کہا جاتا ہے کما
 ذكره المحافظ، كما في تيسير مصطلح الحديث (ص ۹۵) لیکن اصول حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ
 میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متاخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو
 دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کر لیا جاتا تھا جبکہ متاخرین کے ہاں اس کا استعمال کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے
 مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین ”منکر“ بول کر بسا اوقات ”غریب“ (یعنی جس کا
 راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتکلیل فی الجرح والتعلیل
 (ص ۲ تا ۲۳ ایقاط) فی الفرق بین قولهم: حدیث منکر ومنکر الحدیث، ویروی المناکیر۔
 زیر بحث روایت میں بھی عین ممکن ہے کہ امام ابو داؤد نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی
 منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے
 اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں،
 چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن مہران نے اور طبرانی میں مطعم بن مقدم صغانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون للعبود
 (ج ۴ ص ۳۳۵ و ۳۳۶) باب کراہیۃ الغناء والزمر، کتاب الأدب ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۰ چنانچہ صاحب بذل المجہود (ج ۱۹ ص ۱۶۱) الأدب، کراہیۃ الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:
 أَمَا قَوْلُ أَبِي دَاوُدَ أَنَّ الْحَدِيثَ مَنْكَرٌ فَلَمْ أَقِفْ عَلَى وَجْهِ نَكَارَتِهِ، لِأَنَّهُ رَوَاهُ ثِقَاتٌ، وَلَيْسَ
 بِمُخَالَفٍ لِمَنْ هُوَ أَوثَقُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ۔

اور صاحب عون المعبود (ج ۴ ص ۳۳۵) پر لکھتے ہیں:

وَلَا يَعْلَمُ وَجْهَ النِّكَارَةِ فَإِنَّ الْحَدِيثَ رَوَاهُ ثِقَاتٌ، وَلَيْسَ بِمُخَالَفٍ لِمَنْ هُوَ أَوثَقُ النَّاسِ ۱۲ م

۳۱ (ج ۲ ص ۵۴) أَبْوَابُ الْفِتَنِ، بَابُ بَلَا تَرْجَمَةَ قَبِيلِ بَابِ مَا جَاءَ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ ”بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ
 كَهَاتَيْنِ“ ۱۲ م

صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی هذه الأمة خسف ومسح وقذف ، فقال رجل من المسلمين :
یا رسول اللہ ! ومتی ذلك ؟ قال : إذا ظهرت القیان والمعارف وشربت الخمر
ان احادیث کے علاوہ معارف و مزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں
جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سترہ نے اپنے عربی رسالہ ”کشف الغناء
عن وصف الغناء“ میں جمع کر دیا ہے ، یہ رسالہ ”احکام القرآن“ کا ایک جزو ہے ، اس رسالہ
میں انہوں اس موضوع پر تیس احادیث جمع کر دی ہیں جن میں سے متعدد صحیح ، بعض حسن اور بعض ضعیف
ہیں ، لیکن ان کا مجموعہ معارف و مزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔

۱۔ ”القیان“ : ”قینۃ“ کی جمع ہے بمعنی ”باندی“ ، وکثیراً ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء ، اس کی ایک جمع
”قینات“ بھی آتی ہے ، دیکھئے النہایہ (ج ۴ ص ۱۳) م ۱۲
۲۔ معارف : ”معرفۃ“ کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات م ۱۲
۳۔ اور حضرت مفتی صاحب کے رسالہ ”السعی الحثیث فی تفسیر لہو الحدیث“ کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے ،
یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۸ تا ۲۶) طبع جدید ادارۃ القرآن والعلوم
الاسلامیہ کراچی - م ۱۲

۴۔ ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے :

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۹) کتاب الاثریۃ باب ماجاء
فی السکو ، اور مسند احمد (ج ۲ ص ۱۵۸)
(۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۲) باب فی الأوعیۃ ، مسند احمد
(ج ۱ ص ۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۱) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم الملاحی من المعازف
والمزامیر ونحوها۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت : سنن ترمذی (ج ۲ ص ۵۴) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد
باب ماجاء فی أشرط الساعة۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت : حوالہ بالا۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت : نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۱) باب ماجاء فی آلة اللہ (بحوالہ محمد

بن اسحاق۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہئے جن سے محدودہ زمانہ کے اہل تہجد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ، حوالہ بالا ۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت ، رواہ ابن غیلان ، حوالہ بالا ۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت ، رواہ الطبرانی ، حوالہ بالا ۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت ، أخرجه قاسم بن سلام ، حوالہ بالا ۔

(۱۰) حضرت ابو امامہؓ کی روایت ، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۲۲۳ و ۲۲۴)

رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط ۔ حم ۔ طب ۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت ، بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۲) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم

الملاہی من المعازف والمزامیر ونحوھا ۔

(۱۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جوا حکام القرآن (ج ۳ ص ۲) میں مسند اور ابن حبان کے حوالہ سے

منقول ہے ، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۱۳ ص ۲۸۱) کتاب القيامة ، الخسف والمسح ۔

(۱۳) حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ، کنز العمال ، حوالہ بالا بحوالہ عبد بن حمید ، ابن ابی الدنيا اور ابن النجار

نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (۲۹۵) کتاب الفتن باب الخسوف ۔

(۱۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت ، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنی ۔ اور سنن

ابی داؤد بتبعیم محمد بن عبد الحمید (ج ۴ ص ۲۸۲) کتاب الأدب ، باب کراہیۃ الغناء والزمر ۔ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۲۱۸ و ۲۱۹ رقم ۴۰۶۵۸) التغنی المحظور ، کتاب اللہو واللعب بحوالہ ابن ابی الدنيا فی ذم الملاہی ۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۴ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالہ دارقطنی ۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۴ رقم ۴۰۶۶۹) التغنی المحظور بحوالہ ابن معمر

فی أمالیہ و تاریخ ابن عساکر ۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲ و ۲۲۳) رقم ۴۰۶۷۱) التغنی المحظور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث بابت ہے لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۸۷) أبواب الحدود، باب المختصین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۴۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۷۱) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ

اسی حاشیہ میں نمبر کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۷۱) بحوالہ دیلمی، البتہ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالہ سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۸) بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۷) نیز دیکھئے رقم ۴۰۶۶۷ بحوالہ

دیلمی عن انسؓ۔

(۲۳) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۶) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، (کنز) (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۲) بحوالہ ابن مردویہ

والبزار، وذكره في الكنز عن الضياء. أيضا رواية عن انسؓ (ص ۲۷۱، رقم ۴۰۶۶۱)۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۲) بحوالہ طبرانی وخطابی۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۸۸) الغار۔ بحوالہ مسند ابویعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۹۱) بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۴ ص ۳۷۱، رقم ۹۳۹۲) المكاسب المحظورة۔ الإكمال

بحوالہ ابن ابی الدنيا اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الادسط دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۷۱) باب فی ثمن

القینۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مآخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بیس

روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۵۲ تا ۲۵۳) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع

سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش و جستجو سے اس تعداد میں معتدبا اضافہ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

② دوسرا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بكر وعندي جاريتان من جواری الأنصار تغتبان بما تقاولت الأنصار يوم بعث، قالت: وليستا بمغنيتين، فقال أبو بكر: أبعز أمير المؤمنين في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وذلك في يوم عيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر! إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر آلات یا محض دن کے ساتھ تھا جس کا مواضع سردر میں جواز ہے۔

③ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عائشة! ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو - اس میں لفظ "لهو" مطلق ہے جو تمام آلات طرب کو شامل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لهو" سے مراد غنا بغیر آلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ کی

۱۰ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام - ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعهم يا أبا بكر فإنها أيام عيد" (ج ۱ ص ۱۳) باب إذا فاته العيد يصلي ركعتين - حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱) - ج ۱ ص ۲ - کتاب الجہاد، باب المدرق (۲) ج ۱ ص ۵ - کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) - ج ۱ ص ۵۵ کتاب المناقب، باب مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة - نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءهن - ۱۲ مرتبہ

۱۱ اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغنیتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۲) باب الحراب والمدرق یوم العید ۱۲ مرتبہ

۱۲ (ج ۲ ص ۵۷) کتاب النکاح، باب النوبة اللاتی یهدین المرأة إلى زوجها - ۱۲ م

۱۳ ص ۱۳، باب الغناء والدف ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : « أُرْسِلْتُمْ مَعَهَا مِنْ يَغْنَى ؟ » قالت : لا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إِنْ الْأَنْصَارُ قَوْمٌ فِيهِمْ غَزْلٌ فَلَوْ بَعَثْتُمْ مَعَهَا مِنْ يَقْتُولُ :
أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فحَيَّاَنَا وَحَيَّاكُمْ

یا زیادہ سے زیادہ غنارہ بالدف مراد ہے ، چنانچہ ایک روایت میں : « فَمَهْلُ بَعْثْتُمْ مَعَهَا جَارِيَةٌ تَضْرِبُ بِالْدَفِّ وَتَغْنَى ؟ » کے الفاظ آئے ہیں ، بہر حال غنارہ بغیر الآلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقع سرور میں ۔

(۴) عمدة القاری کی روایت سے بھی استدلال ہے : « عمر بن شبة عن أبي عاصم النبيل حدثنا ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير قال : كان لداود عليه الصلاة والسلام معزفة يتغنى عليها ويُنْكِى وَيُنْكِى »

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اس میں « معزفة » کا کوئی ذکر نہیں ہے ، اگر بالفرض علامہ عینیؒ کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبيد بن عمير کا قول سمجھا جائے گا ، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے : « كان قاصص أهل مكة » اور خزر جیؒ نے خلاصة تذهيب تهذيب الكمال میں ذکر کیا ہے : « أول من قص عبيد بن عمير » اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف ، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصوں میں سے کوئی قصہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں ۔

۱۔ چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں ، کافی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۶) باب النسوة اللاتي الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۲۰ ص ۵۷) کتاب فضائل القرآن ، باب من لم يتغن بالقرآن ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شبة عن أبي عاصم النبيل حدثنا ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير کے

طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : « كان داود عليه السلام يتغنى - يعني حين يقرأ يَنْكِى وَيُنْكِى » فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۶) م

چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴ ، رقم ۱۵۱) میں حافظؒ نے ان کا تذکرہ ان الفاظ کیا تھا کہ « عبيد بن عمير بن قتادة الليثي

أبو عاصم المكي ولد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، قاله مسلم وعدة غيره من كبار التابعين ،

وكان قاص أهل مكة ، جمع على ثقتهم ، مات قبل ابن عمر ، برمز « ع » ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۳) رقم ۴۶۴ ، قال ثابت : أول من قص الخ ۱۲ م

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانی رحمہ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانیؒ کے پاس نہیں تھے، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل درنقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اسمیں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف اور کتاب فضائل القرآن میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمرؓ ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف۔

۱۔ جس کا نام انہوں نے "ابطال دعوی الاجماع علی تحريم مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الاوطار (ج ۸ ص ۸۱) آخر باب ماجاء فی آلة اللہ لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

۲۔ اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہو سکی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظر عام پر آئی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہو گی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۱۱ ص ۱۲) م

۴۔ مصنف (ج ۳ ص ۳۳۵ تا ۳۸۴) ۱۲ م

۵۔ الحمد للہ! یہ روایت أبواب القراءة فی الصلوة میں باب النائم والتکران والقراءة علی الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۸، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلت لعطاء: القراءة علی الغناء؟ قال: ما بأُس بذلك، سمعتُ عبید بن عمیر يقول: کان داؤد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأخذ المعزفة فیعزف بہا علیہ، یرد علیہ صوتہ یرید أن یتکلم بذلك ویبکی۔ مرتب عنی عنہ

۶۔ دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۱) قصۃ داؤد علیہ السلام وما کان فی آبائہ الخ۔ لیکن اس میں راوی کا نام عبید بن عمرؓ ہے، درست یقیناً عبید بن عمیرؓ ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مأخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح اتحاف السادة المتقینؒ میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے: "کان عبد الله بن جعفر مع کبرشانه یصوغ الألحان لجواریه ویسمعها منه علی أوتاره"

نیز وہ نقل کرتے ہیں: "کان لعبد الله ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا: ما هذا؟ یا صاحب رسول الله صلی الله علیہ وسلم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا: "هذامیزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا: "توزن به العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے: "أَنَّ رجلاً قدم المدينة بجوار فنزل علی عبد الله بن عمر وفيهت جارية تضرب، فجاء رجل فساومه فلم يهو منه شيئا، قال: انطلق إلى رجل هو أمثل لك بيعاً من هذا، قال: من هو؟ قال: عبد الله بن جعفر، فعرضته عليه، فأمر جارية منهت، فقال لها: خذ العود فأخذته فغنت فبايعه" لیکن صحابہ و تابعینؒ سے — یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبد اللہ بن جعفرؒ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وكان لا يری بسماع الغناء بأساً" لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر آلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابة"، "الاستيعاب"، "أسد الغابة"، "البدایہ والنہایہ" وغیرہ تمام معتبر

۱۔ (ج ۶ ص ۴۵۸ و ۴۵۹) کتاب السماع والوجد، الباب الاول، بیان الدلیل علی إباحة السماع ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۱) باب ما جاء في آلة الله ۱۲ م

۳۔ قاله ابن عبد البر في الاستيعاب في ذيل الإصابة (ج ۲ ص ۲۶) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۸۱ و ۲۸۲، رقم ۴۵۹۱) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

۵۔ تحت الإصابة (ج ۲ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۳۳ تا ۱۳۵) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

۷۔ (ج ۹ ص ۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی طب ویاس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف غلط منسوب ہیں، لہذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں۔

غناء بغیر الآلات کا حکم | جہاں تک غناء بغیر الآلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو

یا انسان دفع و حشمت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معیت عورت کا نام لیکر تشبیہ نہ ہو، جن اخلاف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ ”اذا كان في الكلام مالا يجوز“ پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدّم۔

۱۰ تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ ص ۳۲۵ سے ص ۳۲۴ تک ہے، انہیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۱۱ وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمرؓ (نقلہ ابن عبد البرؒ) و عثمان بن عفانؓ (نقلہ الماوردی فی الحائ) و عبد الرحمن بن عوف (رواہ أبو یوسف بن ابی شیبہ) و عبید بن ابی الجراح (عند البیہقی) و سعد بن ابی وقاص (عند ابن قتیبہ) و ابی مسعود البدری (عند البیہقی) و بلال المؤمن (عند البیہقی أيضاً) و عبد اللہ بن الارقم (رواہ ابن عبد البر) و أسامة بن زید (عند البیہقی) و حمزة بن عبد المطلب (وقصته فی الصحیحین) و عبد اللہ بن عمر (رواہ ابن طاهر) و الیراء بن مالک (رواہ أبو نعیم) و عمرو بن العاص (عند ابن قتیبہ) و النعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) و حسان بن ثابت (الأغانی) و آخرین۔ إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۵۹) بیان الدلیل علی إباحة السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلمها فی السماع بغیر الآلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

۱۲ تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدیر (ج ۶ ص ۵۸ تا ۵۸) کتاب الشهادات، باب من تقبل شہادته و من لا تقبل۔ نیز دیکھیے احکام القرآن (لتھانوی)، (ج ۳ ص ۲۳ و ۲۵) (۲۱۲)

لیکن اس پر ”مسند احمد“ اور ”طبرانی“ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: ”عن السائب بن یزید أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عائشة! أتعرفين هذه؟ قالت: لا! يا نبي الله! فقال: هذه قينة بنى فلان، تختبئ أن تغنيك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغنتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد نفخ الشيطان في مخرجها“ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غناء ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیشمی مجمع الزوائد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحيح“

متقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محترم نہیں نہ اس کا غناء سننا حرام لعینہ ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہو سکتا ہے، لہذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، فانہا واقعة حال لا عموم لها۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں مانعت حد شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بَاب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رقا الإنسان إذا تزوج قال: بَارَكَ اللهُ وَبَارَكَ عَلَيْكَ وَجَمَعَ بَيْنَكُمَا فِي خَيْرٍ۔

۱۔ (ج ۳ ص ۴۹) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۳۱) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۲ م

۳۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹) کتاب النکاح، باب ما يقال للمتزوج، وابن ماجہ

في سننه (مک ۱۳) باب تهنئة النکاح ۱۲ م

۴۔ وفي نسخة أحمد شاكر بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد المجيد «بارك الله لك» أنظر (ج ۳ ص ۳) رقم

۱۰۹۱ ۱۲ م

” رِفاء ” لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے، ” رِفَاءً ” کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بین الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے : ” بالرفاء والبنین ” لیکن بقی بن مخلد نے اپنی سند میں ایک روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھائی تھی جو حدیث باب میں آئی ہے، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالبؓ کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے بھی ” وفی الباب عن عقیل بن ابی طالب ” کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے ” بالرفاء والبنین ” کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی۔ واللہ اعلم۔

۱۰ چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ لکھتے ہیں : ” الرِّفاء : الالتئام والاتفاق والبركة والغناء ” النہایہ (ج ۲ ص ۱۲) یعنی تم دونوں میں اتفاق واتحاد ہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۱ م

۱۲ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : روئی بقی بن مخلد من طریق غالب عن الحسن عن رجل من بنی تمیم قال : كنا نقول في الجاهلية ” بالرفاء والبنين ” فلما جاء الإسلام علمنا نبينا، قال : قولوا : بارك الله لكم وبارك فيكم وبارك عليكم ” - فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب كيف يدعى للمتزوج ۱۳ م کہ قال المحافظ في الفتح (ج ۹ ص ۱۱۱) باب كيف يدعى للمتزوج -

واختلف في علة النهي عن ذلك، فقيل : لأنه لا حمد فيه ولا ثناء ولا ذكر لله، وقيل : لما فيه من الإشارة إلى بعض البنات لتخصيص البنين بالذكر (قال العيني : قلت : فعلوه إذا قيل بالرفاء والأولاد ينبغي أن لا يكره - عمدة القاری - (ج ۲ ص ۱۱۱) وقال ابن المنير : الذي يظهر أنه صلى الله عليه وسلم كره اللفظ لما فيه من موافقة الجاهلية، لأنهم كانوا يقولونه تفاءً لا دعاءً، فيظهر أنه لو قيل للمتزوج بصورة الدعاء لم يكره، كأن يقول : اللهم آلف بينهما وازقهما بنين صالحين مثلاً، أو آلف الله بينكما ورزقكما ولداً ذكراً ونحو ذلك ۱۴ م جیسا کہ دیکھتے ہیں فتح الباری کے حوالہ سے اسکی سند ذکر کی گئی جس میں ” عن الحسن عن رجل من بنی تمیم کے الفاظ آئے ہیں ۱۵ م چنانچہ نسائیؒ میں حضرت عقیلؓ کی روایت اس طرح آئی ہے : ” عن الحسن قال : تزوج عقیل بن ابی طالب امرأة من بنی جشم فقيل له : بالرفاء والبنين، قال : قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بارك الله فيكم وبارك لكم (ج ۲ ص ۱۱۱) باب كيف يدعى للرجل إذا تزوج - اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں ” لا تقولوا هكذا ولكن قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث (ص ۱۳) باب تهنئة النكاح -

سنن نسائیؒ اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت ” حسن عن عقیل بن ابی طالب ” کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانیؒ میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجرؒ نسائیؒ اور طبرانیؒ کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں : ” ورجاء ثقات إلا أن الحسن لم يسمع من عقیل فيما يقال ” فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱) - لیکن سند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل قال تزوج عقیل بن ابی طالب الخ کا بھی ہے اس میں ” حسن ” نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱۱ ج ۳ ص ۱۱۱) لہذا یہ روایت حسن کم نہیں ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہو گیا۔

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں :

- (۱) الولیمة : للعرس (۲) الخرس یا الخرص : طعام ولادت (۳) العذار : ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرۃ : طعام بناء البيت (۵) النقیعة : طعام یصنع عند قدوم المسافر (۶) العقیقة : طعام الحلق یوم سابع الولادة (۷) الوضیمة : طعام عند المصیبة جو اگر مبتلی بھاکی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبة : الطعام المتخذ ضیافة بلا سبب (۹) الحذاق وہ طعام جو بچہ کے سمجھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفة الأخوذی۔

عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى علياً عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة فقال : ما هذا ؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

۱۔ بمناسبة اجتماع الزوجين ۱۲ م

۲۔ وقيل سلامة المرأة من الطلق ۱۲ م

۳۔ وقيل : النقیعة التي یصنعها القادم ، والتي تصنع له تسمى التحفة ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۲) باب ما جاء فی الولیمة - نیز دیکھیے فقہ اللغة وستر العربیة للشعالی (۲ ص ۲۴) باب فصل فی تقسیم أطعمة الدعوات وغیرھا - وراجع لمزید التحقیق فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۲)

باب حق إجابة الولیمة والدعوة ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۴۳) کتاب النکاح ، باب قول الله تعالى :

وَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً - و (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب البیوع ، باب ما جاء فی قول الله تعالى : فَإِذَا

قُضِيَ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا الخ و (ج ۱ ص ۵۳۳) کتاب المناقب ، باب إخوان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بین المهاجرین والأنصار - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الصداق وجواز كونه تعلیم قرآن - ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپ کو اطلاع دی، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور مستحب ہونا معلوم ہوا۔

۱۷ مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن يتزعفر الرجل" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال - وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اللباس والزینة، باب نہی الرجل عن التزعفر - وقال الترمذی: ومعنی کراهیة التزعفر للرجال أن يتزعفر الرجل، یعنی أن يتطیب به - ترمذی (ج ۲ ص ۱۲) أبواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراهیة التزعفر والخلق للرجال۔

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه أثر صفرة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قلماً يواجه رجلاً في وجهه بشئ يكرهه، فلما خرج قال: لو أمرتم هذا أن يغسل هذا عنده" سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۶) کتاب الترجل، باب فی الخلق للرجال۔

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يقبل الله صلاة رجل في جسده شيء من خلق (ضرب من الطيب ذولون) مزید روایات کے لئے دیکھیے جامع الاصول (ج ۴ ص ۴۹ تا ۵۰)، رقم ۲۸۹۹ تا ۲۸۸۲ (الزينة،

الباب الثالث فی الخلق - ۱۲ مرتب

۱۸ کما فی تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۹۴، رقم ۱۰۷) - ۱۲ م

۱۹ جیسا کہ آگے تیسرے باب (ما جاء فی تزویج الأبقار) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبد الله قال: تزوجت امرأة فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أتزوجت يا جابر؟ فقلت نعم الحديث، ترمذی (ج ۱ ص ۱۶) نیز دیکھیے بخاری (ج ۱ ص ۱۲) کتاب الجہاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وباب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : بَارَكَ اللهُ لَكَ ، أَوْلِمَ « أَوْلِمَ » کے صیغہ امر سے استدلال کر کے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ سنون ہے۔ یہ حضرات « أَوْلِمَ » کے صیغہ امر کو سنیت و ندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے ، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : « الولیمة حق وسنة »۔

ولو بشاة « اکثر حضرات نے یہاں » نَوَ « کو تقلیل کے معنی پر محمول کیا ہے ؛ لیکن

۱۔ چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : « وفرض علی من تزوج ان یولم بما قل او کثر » دیکھئے المحلی (ج ۹ صفحہ ۱۸۹)۔ بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : « و

اما ولیمة العرس فقد اختلف اصحابنا : فمنهم من قال هی واجبة ومنهم من قال : هی مستحبة ، المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ صفحہ ۵۲۸) باب الولیمة والنثر۔ نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر مشہور « وجوب » بیان کیا ہے ، پھر استحباب کو مذہب مشہور قرار دیا ہے ، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے ، لیکن « المغنی » میں سنیت کا قول ذکر ہے۔ حوالہ بالا (ج ۱۵ صفحہ ۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ قال الموفق : لا خلاف بین اهل العلم أن الولیمة سنة فی العرس ولیست واجبة فی قول اکثر اهل العلم ، کذا فی أوجز المسائل (ج ۹ صفحہ ۲۳۵) ما جاء فی الولیمة ۱۲ م

۳۔ قال ابن بطال : قوله : « الولیمة حق » أی لیست بباطل بل یندب إليها و هی سنة فضیلة ، ولیس المراد بالحق الوجوب۔ فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۱) باب الولیمة حق۔ ۱۲ مرتب

۴۔ فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۱)۔ لیکن سنیت کے قول پر سند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوب ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : « قال : لما خطب علی فاطمةؓ قال رسول الله ﷺ علیہ وسلم : « إنه لابد للعروس من ولیمة »۔ حوالہ مذکورہ۔ نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ صفحہ ۳۰۵، رقم ۲۲۶۱۶)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلا السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « دلالتہ علی تاکید الولیمة ظاهرة

أی استحباباً مؤکداً » دیکھئے (ج ۱۱ صفحہ ۱۱) باب استحباب الولیمة۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

۵۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : « لیست « لو » هذه الامتناعیة وإنما هی التي للتقلیل » فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۵)

باب الولیمة ولو بشاة۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : « کلمة لو هنا للتمتی » قلت : لیس كذلك بل هی للتقلیل

عمدة القاری (ج ۲۰ صفحہ ۱۵) باب الولیمة ولو بشاة۔ (بقیت حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : طعام أول يوم رحى ،

وطعام يوم الثاني سنة ، وطعام يوم الثالث سبعة ، ومن سَمِعَ سَمِعَ الله به “

اس روایت سے استدلال کر کے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبد اللہؒ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وفي الأوجز (ج ۹ ص ۴۲)، ماجاء في الوليمة قال الباجي : قوله : « ولو بشاة وإن كان

يقتضى التقليل إلا أنه ليس بمجد لأقتل الوليمة ، فإنه لا حد لأقلها ، وإنما ذلك على حسب الوجود،

ولعل ذلك كان أقل ما رآه صلى الله عليه وسلم في حال عبد الرحمن بن عوف وفي مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۴۱)

۱۰ چنانچہ فرماتے ہیں: ”لو ههنا للتكثير وكان عبد الرحمن قد تمول، فصم أن يأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة

إلى أنه لا إسراف فيه - الكوكب الدرر (ج ۲ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۱۱ الحدیث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قال الشيخ محمد عواد عبد الباقي -

ترمذي (ج ۳ ص ۴۰۳، رقم ۱۰۹۴) - البتة سنن أبي داود میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: ”حدثنا محمد بن المثنى

قال ناعفان بن مسلم قال : حدثنا همام قال : ناقتادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الشافعي عن رجل أعور من

ثقيف كان يقال له معروف، أي يشني عليه خير إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم

قال: ”الوليمة أول يوم رحى والثاني معروف واليوم الثالث سبعة ورياء - (ج ۲ ص ۵۲) كتاب الأطعمة، باب

في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

۱۲ شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۳) کتاب الوليمة، فصل وإذا صنعت الوليمة

أكثر من يوم جاز - حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ ملاحی قاریؒ زیر بحث روایت کو ذکر کر کے فرماتے

ہیں: ”وفيه رد صريح على أصحاب مالك رحمه الله تعالى حيث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك“

مرقاۃ (ج ۶ ص ۲۵۶) نکاح باب الوليمة - جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ مسلک بھی شافعیہ و حنابلہ کے

مطابق ہے۔ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۱۳) باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن فخرًا -

۱۳ ان کے منفع کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے کر دی ہے ۲۱۲

کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں۔
 البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعو دین حیدر آباد ہوئے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: ائتوا الدعوة إذا دعيتكم جمہور کے نزدیک دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابت داعی سنون مستحب ہے۔

۱۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة، چنانچہ حافظ فرماتے ہیں: «وهذه الأحاديث وإن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمجموعها يدل على أن للحديث أصلاً» ۱۲ مرتب
 ۲۔ مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاة کی نسبت سے پیچھے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م
 ۳۔ مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: «حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما تزوج أبي سيرين دعا أصحاب رسول الله ﷺ سبعة أيام فلما كان يوم الأضفار دعاهم و دعا أبي بن كعب وزيد بن ثابت الخ (ج ۲/۴ ص ۳۱۳) من كان يقول يطعم في العرس والختان - نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۶۱) باب أيام الوليمة ۱۲ مرتب

۴۔ قال الحافظ: وقال العمري: إننا نكره إذا كان المدعو في الثالث هو المدعو في الأول، وكذا صورة الروياني، واستبعده بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياء وسمعة يشعر بأن ذلك صنع للمباهاة، وإذا كثرت الناس فدعا في كل يوم فرقة لم يكن في ذلك مباهاة غالباً۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۴۴۴) باب حق إجابة الوليمة والدعوة الخ
 ۶۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۶۱) باب الأمر بإجابة الداعي ۱۲ م

۷۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی کتاب کا ص ۲۴۲ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ الیم میں جانا سنت مؤکدہ ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن یجئ إلى الولیمة بغیر دعوة

عَنْ أَبِي مسعود قال: جاء رجل: إنه سبعا رجل لم یکن معنّا حین

دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنا له فليدخل، اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعے سے اشکال ہوتا ہے جو غزوہ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابو طلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپؐ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس معجزہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو معجزہ

لہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفي الاختيار وليمة العرس سنة قديمة إن لم يجبها أثم، لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يجب الدعوة فقد عصي الله ورسوله، فإن كان صائماً أجاب ودعا، وإن لم يكن صائماً أكل ودعا وإن لم يأكل ولم يجب أثم وجفا، لأنه استهزاء بالمضيف، وقال عليه الصلاة والسلام: لودعيت إلى كراع لأجبت اه ومقتضاه أنها سنة مؤكدة بخلاف غيرها، وصرح شراح الهداية بأنها قريبة من الواجب، وفي التاترخانية عن الينابيع: لودعي إلى دعوة فالواجب الإجابة إن لم يكن هناك معصية ولا بدعة، والامتناع أسلم في زماننا، إلا إذا علم يقيناً أن لا بدعة ولا معصية اه والظاهر حمله على غير الوليمة لما مرّ ويأتي، تأمل - رد المحتار (ج ۵ ص ۲۴)

کتاب المحظور والإباحة تحت قوله دعى إلى وليمة الخ قبل فصل في اللبس ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۱) الأَطعمة، باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه

ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۴) أشربه، باب ما يفعل الضيف إذا تبعه غير من دعاه صاحب الطعام ۱۲ م

۳ دونوں واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۹) باب جواز استتباع غيره إلى دار من يشق

برضاه الخ ۱۲ م

بڑھا کر غیر مدعوین کو لیجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث باب کے معارض نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء «لأنکاح الإبولی»

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایت اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے کہ یہاں صنف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، یعنی «باب ماجاء فی استقار البکر والثیب» یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حکم النکاح بعبارۃ النساء | پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارت

نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

۱۔ پھر جس روایت میں حضرات شیخین کو اپنے ساتھ لیجانے کا ذکر ہے وہ بھی ضعیف کے ساتھ بے تکلفی اور

اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص ۷۷۷) ۱۲ م

۲۔ مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۷۷۷) نکاح، الباب الثانی، الفصل الاول، شافعیہ

کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۷۷۷) باب ما یصح بہ النکاح۔ سنابلہ اور اورامام

اسحق کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۷۷۷) نکاح، مسأله قال: «ولأنکاح الإبولی» علامہ ابن حزم

کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۷۷۷) مسأله ۱۸۱۱ - ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۷۷۷) باب فی الأولیاء والأکفاء امام ابوحنیفہ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانہ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہ متفرد ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عبد اللہ بن المبارک وغیرہ۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہ کا مسلک متفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور رائج ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جوازِ نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا دلی خلافِ مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے، دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بهذه الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱) باب الأولیاء والأکفاء)

امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں: ان کی پہلی روایت جمہور کے مطابق تھی، یعنی بلا دلی مطلقاً عدمِ جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدمِ جواز فی غیر کفو، آخر میں انہوں نے امام صاحب کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔ امام محمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ ”نکاح بغیر ولی“ ولی کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلفہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵) باب الأولیاء والأکفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵

ص ۱) باب النکاح بغیر ولی - مرتب عفی عنہ

مکہ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴) فصل وأما ولاية النذب والاستحباب ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷)

۱۷ م صرح بہ التثبیہ مذکور فی الباب ۱۲ م

جمہور کا استدلال حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث باب: ”لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ“ اور حضرت عائشہؓ کی روایت باب: ”أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ“ سے ہے۔

یہ دونوں حدیثیں بھی سنداً مشکوٰۃ فیہ میں کماسیاتی۔

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۷) باب في الولي، وابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) باب لا نكاح إلا بولي ۱۲ م

۱۸ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) ۱۲ م

۱۹ جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) فرمان باری تعالیٰ ”وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فَامْكُنُوا أَيْمَانَكُمْ“ (سورہ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی ”زوجوا من لا زوج له منكم“ معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص ۲۳۹) میں نیز دو سرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایامی“ ائیم کی جمع ہے اور ”ائیم“ ”من لا زوج له“ کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا حکم ہوگا اس سے یہ آیت سکت ہے، پھر جب ”ایامی“ کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کر لے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلاف سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص ۱۷۸) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمان باری تعالیٰ: ”وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا“ (سورہ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ

قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون و مستحب طریقہ خفیہ کے نزدیک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دلائل احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ

موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے :

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے : «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ»

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ نسائے منقذ ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی متحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقل بالغہ اپنا نکاح خود کرے تو اس کا نکاح منع نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۲)

(۳) فرمان باری تعالیٰ : «فَأَنْكِحُوا هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ» (سورۃ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے ولو كان النكاح إلى النساء لذكرهن۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آ رہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فیہا دلالة علی أن للمرأة أن تزوج أمتها، لأن قوله : «أهلتهن» المراد بالموالی، أعم من أن يكون ذكراً أو أنثى، كما فی أحكام القرآن للہامی (ج ۲ ص ۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے : «قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها» (مسند، باب لا نکاح إلا بولی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جمیل بن الحسین العتکی ایک متکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بیئہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، كما أشار إليه القاری فی المرقاة (ج ۶ ص ۲) قبیل باب إعلان النکاح) ۱۲ مرتب عفا شرعہ

(حاشیہ صفحہ ۱۱)

۱۵ اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کر چکیں اپنی عدت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے۔ سورۃ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارة النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراف ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منع ہو سکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً موثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسارؓ کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔ آیت کا یہ مفہوم ”یَنْكحَنَّ“ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔

(۳) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا“ اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارتِ نسار سے نکاح کے منع ہونے کی دلیل ہے۔

۱۔ چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ”هذه أُبين آية في كتاب الله تعالى تدل على أن النكاح لا يجوزنا بغير ولي لأنه نهى الولي عن المنع، وإنما يتحقق المنع منه إذا كان الممنوع في يده - كذا في البسيط للسرخسي (ج ۵ ص ۵) باب النكاح بغير ولي ۱۲ م

۲۔ اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھئے احکام القرآن (ج ۱ ص ۱۳۳)، باب النكاح بغیر ولی (فائدہ نفیس ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۵۸) ۱۲ م

۴۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۲، پ ۱۲ م

۵۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۱، پ ۱۲ م

(۴) مؤطا امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں: "ولدت سبعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان، أحدهما شاب والآخر كهل، فحطت إلى الشاب، فقال الكهل: لم تحلى بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروه بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك، فقال: قد حلت فانكحي من شئت"

(۵) مؤطا امام مالک اور بخاری میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابی کی درخواست پر ان سے نکاح کر دیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

(۶) طحاوی میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے: "قالت: دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي، فقلت: يا رسول الله! إنه ليس أحد من أوليائي شاهدا، فقال: إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك، قالت: قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها". یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے اس لئے ان کا نکاح کرنا شرعاً معتبر نہیں لہذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاح تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایت عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایت عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

(۷) صحاح کی معروف روایت ہے: "عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم

له كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً - نيز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۷۷۷)

طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

۷۷ (ص ۷۷۷ و ۷۷۸) ما جاء في الصداق والجباء ۱۲ م

۷۸ (ج ۲ ص ۷۷۷) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

۷۹ طحاوی (ج ۲ ص ۷۷۷) باب النكاح بغیر ولی عصبة، نيز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص ۷۷۷) إنكاح

الابن أمه ۱۲ م

۸۰ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں: "وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ" طحاوی (ج ۲ ص ۷۷۷) ۱۲ م

قال: الأئمة أحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها، "إثم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس سے مراد صرف ثیبہ ہے۔ اگر علی سبیل التنزل امام شافعی کی تفسیر کو اختیار کر لیا جائے اور اس سے صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم ثیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

⑧ طحاویؒ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے تاکید منع فرمایا کرتے تھے لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہو جاتا تو اسے نافذ قرار دیتے تھے۔

۱۔ أخرجه مسلم واللفظ له (ج ۱ ص ۴۵۵) باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، والنسائي (ج ۲ ص ۶) استئذان البكر في نفسها، وأبو داود (ج ۱ ص ۲۸۶) باب في الثيب والترمذي (ج ۱ ص ۱۶۴) باب ما جاء في استئذان البكر والثيب، وانظر الموطأ (ص ۱۹) باب استئذان البكر والأئمة في أنفسهما - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأئمة هنا الثيب الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۶) باب النكاح بغیر ولی عصبة - ۱۲ م

۴۔ چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: "ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أشد في النكاح بغیر

ولی من علی بن ابی طالب حتی كان يضرب فيه - كنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۳۱ رقم ۴۵۴۴) الأولیاء ۱۲ مرتب

۵۔ عن المحکم قال: كان علی إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاها - كنز

(ج ۱۶ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴، ۴۵۴۵) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من أحبازہ بغیر

ولی ولم یفرق -

عن أبي قيس الأزدي عن حدثه أن امرأة زوجها أمها برضاها فرفع ذلك إلى علي،

فقال: أليس قد دخل بها؟ فالنكاح جائز" (كنز ج ۱۶ ص ۵۳۱، رقم ۴۵۴۴، ۴۵۴۵)

عن أبي القيس الأزدي عن أخيرة عن علي أنه أجاز نكاح امرأة زوجها أمها برضاها منها - كنز

(ج ۱۶ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴، ۴۵۴۵) ۱۲ مرتب

(۱۰) «عن سعید بن المسیب قال: قال عمرو بن الخطاب: لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان» اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیرولی ہوں۔

تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابو موسیٰ کی حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ کی روایت اس بناء پر کہ وہ «ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری» کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریج

لہ کنز العمال (ج ۶ ص ۵۳، رقم ۴۵۷۶۲) الاولیاء ۱۲

۲ چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں: «وحدیث ابی موسیٰ فیہ اختلاف» اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے:

(۱) اس کو اسرائیل، شریک بن عبد اللہ، ابو عوانہ، زہیر بن معاویہ اور قیس بن الربیع «ابو اسحق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابو عبیدہ الحدادی بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں، یعنی ابو اسحاق کے واسطہ کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابو اسحاق کے واسطہ کے ساتھ بھی عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبہ اور سفیان ثوری اس کو «ابو اسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحاب سفیان نے اس کو عن سفیان عن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ «کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر

امام ترمذی نے «ولا یصح» کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے — اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاری اس کے بارے میں فرماتے

ہیں: «فیہ ضعیف مضطرب فی إسنادہ وفی وصلہ وافقطاعہ وإرسالہ» مرقاة المفاتیح (ج ۶ ص ۲)

باب الولی فی النکاح واستیذان المرأة۔ الفصل الثانی۔ ۱۲ مرتب عنی عند

فرماتے ہیں » ثُمَّ لَقِيتُ الزَّهْرِيَّ فَسَأَلْتُهُ فَأَنْكَرَهُ، كَمَا نَقَلَ التِّرْمِذِيُّ فِي الْبَابِ ۱۰۔
 لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکلیہ رد نہیں کیا جاسکتا
 جہاں تک حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سوا امام ترمذیؒ نے متعدد طرق
 میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب رفع ہو جاتا
 ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریرؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس
 کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریرؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی
 اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریرؒ سے درست نہیں۔ چنانچہ
 یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریرؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہذا ان کے مقولہ کی
 بناء پر حدیث باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہذا ان روایات کا احناف کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر
 محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو اور حسن بن زیاد کی روایت کے
 مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی
 ہے۔ ۳۱

۱۰ نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۲
 ص ۶)

۱۱ اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہ اور سفیان ثوریؒ تمام رواد کے مقابلہ
 میں » احفظ « اور » اثبت « ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان رواد
 نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے » ابو بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہ اور سفیان نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی
 دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں : » سمعت سفیان الثوری یسأل أبا إسحاق أسمع أبا بردة یقول :
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا نکاح إلا بولی، فقال : نعم ! «۔ نیز اسرائیل ابواسحاق
 سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں : » ما فاتی من حدیث
 الثوری عن أبی إسحاق الذی فاتی، إلا لما اتکلت به علی اسرائیل، لأنه کان یاتی به
 أتم۔ مرتب

۱۲ حوالہ بیچے حاشیہ میں گزر چکا ہے ۱۲ م

یا پھر ”لانکاح الابولی“ میں نفی سے نفی کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ”فنکاحا باطل“ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اس روایت میں ”نکحت نفسها بغیر اذن ولیہا“ کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا توجیہات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر ولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مر عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ والتسبحانہ اعلم

باب ماجاء لانکاح الابیئنة

عن ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : ” البغایا اللاتی ینکحن أنفسهن

له وقد ذیف بعض اهل العلم هذا التأویل وقال : إن ما یتأتی ذلك فی العبادات والقرب التي لها جحنتان فی الجواز من ناقص وكامل ، وأما المعاملات التي لها جهة واحدة فان النفي یرجب فیها الفساد ، أو كلاما هذا معناه ، قلت : إن هذا القائل قصد بنی الکمال ارتهان العقد بما عسی أن ینقصه بعد الإبرام من اعتراض الولی فیما له فيه حق الاعتراض ، فإذا عقد برضاه استغنى منه هذه النقیصة وهذا كلام صحيح اه كذا فی التعلیق الصبیح (ج ۴ ص ۷۷ و ص ۷۸) باب الولی فی النکاح الجزء الفصل الثاني - ۱۲ مرتب

کہ باری تعالیٰ کے فرمان : ”رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا“ (سورۃ آل عمران آیت ۱۹) میں لفظ ”باطل“ اسی معنی میں آیا ہے۔ نیز ”فنکاحا باطل“ کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدم کفارت اور ہر مثل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر ختم کیا جاسکتا ہے) لفظ ”باطل“ فانی اور ناپائیدار کے معنی میں بئید کے شعر میں بھی آیا ہے ع
ألا کل شیء ما خلا اللہ باطل - امی فان ورائل ۱۲ مرتب

کہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۳) من أجازه بغیر ولی ولم یفرق (میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزہری عن امرأة تزوج بغیر ولی فقال : إن كان كفواً جاز“ ۱۲ م

کہ الحدیث لم یخرجه أحد من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔ ترمذی (ج ۳ ص ۱۱۰، رقم ۱۱۰۳) ۱۲ م

اس حدیث کی بناء پر چہرہ پر کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور اشکال ہے کہ آیت قرآنی "فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" میں بتینہ کا کوئی ذکر نہیں، لہذا خبر واحد کی بناء پر اس پر کیسے زیادتی کی جاسکتی ہے؟ فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشراطِ بتینہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

۱۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۵۲) نکاح، فصل ومنها الشهادة - علامہ کاسانی اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك: ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الإعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الإعلان جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز"۔ ۱۲ مرتب

۲۔ جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سزا ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سزا نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ نِكَاحِ السِّرِّ" مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۵) باب نكاح السر بحوالہ معجم طبرانی اوسط - نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۱) ما جاء في إعلان النكاح میں بھی روایت گزر چکی ہے اعلنوا هذا النكاح إلّا۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۵ تا ۲۸۷) باب ما جاء في الولي والشهود۔

جہاں تک نہی عن نكاح السر والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نكاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نكاح میں گواہ موجود ہوں وہ نكاح علانیہ ہے، نہ کہ نكاح سر، إذا السر إذا جاوز اثنين خرج من ان يكون سراً قال الشاعر:

وسرك ما كان عند امرئ وسر الثلاثة غير الخفي

کما فی البدائع للکاسانی (ج ۲ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب عفو عنہ

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جوہ "لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلَتٍ وَشَاهِدِي عَدْلٍ" کے الفاظ ساتھ مروی ہے کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک جواب یہ ذکر کیا ہے کہ "فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" عام خص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب اللہ میں ہو چکی ہے لہذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کیجا سکتی ہے۔

نکاح کا نصاب شہادت

وقال بعض أهل العلم: يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔

امام شافعیؒ کا استدلال "شاهدی عدل" والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً "شاهدین" کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت بنصرہ قرآنی یہ ہے "وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

بلہ دیکھئے موارد الظمان إلی زوائد ابن حبان (ص ۳۰۵، رقم ۱۲۴۷) باب ماجاء فی الولی والشهود نیز دیکھئے الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۶ ص ۱۵۲، رقم ۴۰۶۳) ذکر نفی إجازة عقد النکاح بغير ولی وشاهدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

۱۴ یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآية (سورۃ نساء، آیت ۲۳ پ) سے ۲۱۲

۱۵ کما فی فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) کتاب النکاح ۱۲ م

۱۶ کما فی الهدایة مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) نکاح و (ج ۶ ص ۴) کتاب الشہادات ۱۲ م

۱۷ کما نقله الترمذی فی الباب، جبکہ المعنی (ج ۶ ص ۴۵)، فصل ولا یعتقد بشهادة رجل وامرأتين) سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے

حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

۱۸ المعنی (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ م

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرَاتَانِ^۱ الْآيَةُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

باب ماجاء في خطبة النكاح

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشْهَدَ
وَيَقْرَأُ ثَلَاثَ آيَاتٍ «

- ① وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ^۲
- ② يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا^۳
- ③ اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا^۴

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نكاح کا مقصود اذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نكاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں صراحتاً نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نكاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگواہی اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۔ امام شافعی وغیرہ کا ایک استدلال زہری کی ایک روایت سے ہے
« قَالَ: مَضَتْ السُّنَّةُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا يَجُوزَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَلَا فِي النِّكَاحِ وَلَا فِي الطَّلَاقِ، رَوَاهُ أَبُو عُبَيْدٍ فِي «الْأَمْوَالِ» - لَيْكِنِ أَوَّلُ تَوَيُّهٍ خَبَرٍ وَاحِدٍ هُوَ كِتَابُ اللَّهِ كَمَا مَعَارَضُهُ نَهَيْهِ كَرَسُكِي، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے - ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۱۱۰۵) ۱۲ م

۳۔ سورۃ آل عمران، آیت ۱۲، پ۔ ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء، آیت ۱، پ۔ ۱۲ م

۵۔ سورۃ احزاب، آیت ۴، پ۔ ۱۲ م

۶۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۷۵) سے ماخوذ ہے - ۱۲ م

باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب

اس باب میں ولایتِ اجبار، کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایتِ اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایتِ اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے عکس ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغیر اور کبر پر ہے۔ لہذا صغیرہ پر ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حال یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الا یتیم احق بنفسها من ولیہا، الحدیث وہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ایتم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبکر تستأذن فی نفسها وإذنها صماتها" اور جب "ایتم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البکر لیست احق بنفسها من ولیہا" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

① حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب "لا تنکح الثیب حتی تستأمر ولا تنکح"

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ط ۲) فصل وأما الذی یرجع إلی المولی علیہ، فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۶۱)

باب الأولیاء والأکفاء ۱۲

۲۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الثیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن

ابن ماجہ (ص ۱۳) باب استئمار البکر والثیب ۱۲

۳۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔

نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح الخ ۱۲ مرتب

البکر حتی تستأذن وإذنها الصوت « اس میں شیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه فجعل الأمر إليها فقالت: يا رسول الله! قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم أ للنساء من الأمر شيء — اور سنن ابن ماجہ میں ان کے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الخباء من الأمر شيء »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت شیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آبا کو عورتوں پر ولایت اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور شیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

(۳) سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں « جریر بن حازم عن أيوب عن عكرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جارية بكرا أنت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباه زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم » یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحییٰ بن سعید القطان نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے لیکن پھر انہوں نے اس روایت

۱ (ج ۲ ص ۷۷) البکر يزوجه أبوها وهي كارهة ۱۲ م

۲ (ص ۱۳۵ و ۱۳۶) من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) باب في البكر يزوجه أبوها ولا يستأمرها ۱۲ م

۴ (ص ۱۳۵) باب من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۵ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: « رواه أبو داود باسناده على شرط الصحيحين وقال أبو داود: والصحيح

مرسل وقال أبو حاتم: رفعه خطأ، وقال ابن حزم: صحيح في غاية الصحة ولا معارض له وابن القطان

مصحح عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۳۵) باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكحها مردود ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ فرماتے ہیں « رجاله ثقات » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹) باب إذا زوج الرجل ابنته وهي كارهة الخ ۱۲ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ ”هل زوجت في الكفو أم في غير الكفو“ لہذا غیر کفو کا امکان احتمال ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں ”وہی کا دھتہ“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تنخیر کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدم کفارت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ”الایتم أحق بنفسها من وليها“ سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایتم“ سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے البتہ ”بکر“ کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض ”ایتم“ سے مراد ”ثیب“ ہی لی جائے تب بھی مفہوم مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے ”البکر تستأذن في نفسها“ واللہ اعلم

باب ماجاء في إكراه اليتيمة على التزويج

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اليتيمة تستأمر

في نفسها فإن صممت فهو إذنها وإن أبنت فلا جواز عليها»

یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اس کا

۱۔ حافظ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے ”فتح“ (ج ۹ ص ۱۹) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۱۸)

باب ماجاء في إكراه الأبناء الأبكار ۱۲ م

۲۔ کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ م

۳۔ والأصل فيه أن ما يفهم من اللفظ أتم أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولا وهو المفهوم، والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما يفهم من المنطوق. نور الانوار (ص ۱۵) بمبحث الوجوه الفاسدة،

فصل التخصيص على الشيء باسمه العلم ۱۲ مرتب

۴۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۸۵) باب في الاستئمان ۱۲ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیارِ بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔ جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے وہ نکاح میں خیار کے بھی قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ ادا کی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایت اجبار بھی حاصل نہیں۔ حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے لہذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو شکل امام شافعی نے بیان کی ہے اس کا حل خیارِ بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی مہور النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، امام اسحاق وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں شمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔ علامہ ابن حزم کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کشتا، بلی وغیرہ بھی۔

۱۔ مذاہب کہ یہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ۱۲ م
۲۔ فتح القدر مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) باب الأولیاء والأکفاء ۱۲ م
۳۔ بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: فإذا بلغا (الیتیم والیتیمہ) زال عنہما اسم الیتیم حقیقۃ، وقد یطلق علیہما مجازاً بعد البلوغ، کذا فی النہایۃ (ج ۵ ط ۲ و ۲۹۲) ۱۲ م
۴۔ المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۴۸۲) کتاب الصدقات، مسئلۃ و لیس لأقل صدق حد، المعنی (ج ۶ ص ۶۱)
کتاب الصدقات ۱۲ م

۵۔ قال ابن حزم: وكل ما جاز أن يملك بالهبة أو بالميراث فجاز أن يكون صداقاً وان يخال به وأن يواجر به سواء حل بيعه أو لم يحل كالماء والكلب والستور والثمرۃ التي لم یبد صلاحها والسنبل قبل أن يشتدل أن النکاح لیس بیعاً۔ وقال: وجاز أن يكون صداقاً كل ماله نصف قد أو أكثر ولو أنه حبة بتر أو حبة شعير أو غير ذلك وكذلك كل عن حلال مرصوف كتعليم شيء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخياطة أو غير ذلك إذا تراضيا بذلك۔ المحلى (ج ۹ ص ۴۹۶) مسألة ۱۸۴ و ۱۸۳ - ۱۲ مرتب عنی عنہ

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک بیع دینا کے بدلے میں ایک عضو کا ٹاگیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیث باب سے ہے "أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي فِزَالَةٍ تَزَوَّجَتْ عَلَى نَعْلَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضَيْتِ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأَجَازَهُ" نیران کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہلؒ بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فالتمس ولو خاتماً من حديد" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابرؒ بن عبد اللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أُعْطِيَ فِي الصَّدَاقِ امْرَأَةً مَلَأُكَفِّهِ سَوْيَقًا أَوْ تَمْرًا فَقَدْ اسْتَحْلَل" اور حضرت عبد الرحمن بن عوفؒ کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "مَا أَصْدَقْتَهَا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وَرَنَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ"۔

۱۔ بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۱۴) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

۲۔ المجموع (ج ۱۵ ص ۴۸) ۱۲ م

۳۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصاب سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک س درہم ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "أقل المهر عشرة دراهم سواء كان مضروبة أو غير مضروبة حتى يجوز وزن عشرة تبر أو إن كانت قيمته أقل بخلاف نصاب السرقة"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳) باب المهر ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۶) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۵۔ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "أَنْظُرْ وَلَوْ خَاتَمٌ مِنْ حَدِيدٍ" دیکھئے (ج ۲ ص ۲) باب تزویج

المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۴ ص ۴۵) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸) باب قلة المهر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶) باب ما جاء فی الولیمة،

اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب الولیمة ۱۲ مرتب

۷۔ قال ابن الاثیر: فی حدیث عبد الرحمن بن عوف تزوجت المرأة اسم خمسة دراهم وقيل أريد قدر نواة من ذهب كان قيمتها خمسة دراهم ولم يكن ثمن ذهب وأنكره أبو عبيد قال الأزهري لفظ الحديث يدل على أنه تزوج المرأة على ذهب قيمته خمسة دراهم ألا تراها قال "نواة من ذهب" ولست أدري لم أنكره أبو عبيد النهاية (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال سنن کبریٰ بیہقی اور سنن دارقطنی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح النساء الا كفوا ولا يزوجهن الا اولياء ولا مهر دون عشرة دراهم" اس روایت پر مبشر بن عبد اور حجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔

لیکن محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "انه بهذا الإسناد حسن ولا أقل منه" نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لامهر أقل من عشرة دراهم"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

۱۔ اللفظ للبيهقي (ج ۲، ص ۲۴۷) كتاب الصداق باب ما يجوز أن يكون مهرًا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۱۲۵)

باب المهر رقم ۱۲ م

۲۔ علامہ عثمانی فرماتے ہیں: لكن البيهقي رواه من طرق ومنعها (في سننه الكبرى ج ۲، ص ۲۴۷ - م) والضعيف إذا روى من طرق يصير في هذا ما يحتاج به ذكره النووي في شرح المذهب - فتح الملهم (ج ۳ ص ۴۹۷) باب الصداق -

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳ - ص ۲۴۷ تا ۲۴۸، رقم ۱۱ و ۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب ۳۔ روایت اور سند اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرًا رضى الله عنه يقول قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولا مهر أقل من عشرة، من الحديث الطويل كذا نقل في فتح القدير (ج ۳ ص ۱۸۶) فصل في الكفاءة ۱۲ مرتب ۴۔ وقد حسنه المحقق ابن أمير الحاج في شرح الترمذي كما نقل في فتح الملهم (ج ۳ ص ۴۹۷) باب الصداق الخ ۱۲ م ۵۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۷ تا ۲۴۸، رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰) باب المهر۔ حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۲، ص ۲۴۷)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجہ حسن سے کم نہیں مگر کافی إعلال السنن (ج ۱۱ ص ۷۷) باب لا مهر الخ اس کے علاوہ کثرت طرق کی بناء پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایة لعلمی بن محمد القاری (ج ۱ ص ۵۷۹) فصل فی المهر وأحكامه ۱۲ مرتب

۱۔ سورة احزاب آیت ۵۷ پ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ "فرض" کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن قرآن و حدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیان مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصل کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلّات محض واقعات جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہرجن مصلح کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلّات کا تعلق ہے سوا قول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیث باب (جس میں "نعلین" پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے، اور سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں "من أعطی فی الصدق امرأة ملائکفہ سویقاً أو تمرّاً فقد استقلّ" کے الفاظ آتے ہیں) اسحاق بن جریر اور مسلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے، اسی طرح دوسری روایت بھی ضعیف ہیں۔

البتہ شافعیہ کے تمام مستدلّات میں دو روایتیں سنداً اقویٰ ہیں ایک عبد الرحمن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں بھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

۱۰ اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگرچہ تصحیح و تحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ بحی، امام احمد، ابن عیینہ، ابوزرعة، ابو حاتم، ابن خزیمہ، امام دارقطنی اور امام نسائی نے ان کی تصحیف کی ہے اور ابن حبان ان کے بارے میں فرماتے ہیں: کثیر الوهم فاحش الخطاء فترک اور شعبہ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنی مسجد البصرة لقال حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بناه۔

میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۵۳ و ۲۵۴، رقم ۵۶۱) ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۸۸) باب قلّة المهر ۱۲ م

۱۲ فتح القدير (ج ۳ ص ۱۸۸) باب المهر ۱۲ م

۱۳ مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۱۸۸، ع ۱) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنكحوا الأيامى ثلاثاً قيل ما العلائق بينهم يا رسول الله؟ قال: ما تراضوا عليه الأهلون ولو قضيب من الرات - یہ روایت محمد بن عبد الرحمن البیہان کی وجہ سے معلول ہے کما فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۸۸) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعد کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سنداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپ نے ”خاتم حدید“ کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس ”تحفہ“ یا ”مہر معجل“ کے بغیر ”رخصتی“ کو معیوب سمجھا جاتا تھا، اس کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت سے ہوتی ہے ”أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا تَزَوَّجَ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَرَادَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَمَنْعَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يُعْطِيَهَا شَيْئًا، فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ! لَيْسَ لِي شَيْءٌ» فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْطِهَا دَرْعَكَ» فَأَعْطَاهَا دَرْعَهُ ثُمَّ دَخَلَ بِهَا» اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہ کا مہر اس سے زیادہ تھا۔

۱۲ (ج ۱ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل أن ینقدها - ۱۲ م

۱۳ حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد ہی میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَدْخِلَ امْرَأَةً عَلَى زَوْجِهَا قَبْلَ أَنْ يُعْطِيَهَا شَيْئًا“ (ج ۱ ص ۲۹) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں، جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباب تعجل پر اور دوسری روایت جواز تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلاء الشَّيْنِ (ج ۱ ص ۵۷) باب استحباب تعجيل شئ من من المهر عند الدخول ۱۲ مرتب

۱۴ مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا کل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معجل ہونے کے ساتھ ان کا کل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا مگر اہو مصتح فی رواية النسائي (ج ۲ ص ۸۷) القسط في الأصدقة وأبي داؤد (ج ۱ ص ۲۸۷) باب البصاق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں ”فبعتها باثنتي عشرة أوقية فكان ذلك مهر فاطمة“ رواه أبو يعلى كذا في مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۳، باب الصداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معجل نہ تھی بلکہ کل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہرِ مجمل یا تحفہ پر محمول ہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ
اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

بَابٌ مِنْهُ

عن شہل بن ساعد الساعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ...
..... قال: فالتمس ولو خاتماً من حديد۔

خاتمِ حديد کے استعمال کا حکم | حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے
کہ ”خاتمِ حديد“ کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی
چڑھی ہوئی ہو۔

بہت ہی حاشیہ صفحہ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطورِ تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ
میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایت بھی محمول
ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے، لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز
استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کُل مہر ہونا معلوم ہو چکا، البتہ زیر بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی
بطورِ تائید پیش کیا جاسکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دینے بغیر حضرت علیؑ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؑ نے اس کی تعمیل
میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا حضرت فاطمہؑ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرف کے مطابق
بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق
شرع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مذکورہ تفصیل کسی قدر تغیر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۰۶، باب المہر) سے ماخوذ ہے ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۷۱) باب تزویج المعسر و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۷)
باب الصداق الم ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فض الخاتم
وباب خاتم الحديد، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوسہ کی انگوٹھی کو
بھی بلا کر اہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: ”وقال صاحب التتمۃ: لا یکرہ الخاتم من حديد أو رصاص
للحدیث فی الصحیحین أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواہیۃ نفسها ”أطلب ولو
خاتماً من حديد“ قال ولو کان فیہ کواھۃ لہی اذن فیہ بہ، وفسن ابی داؤد باسناد جید
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔
حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت بریدہ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ
ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپ نے اس سے فرمایا "مالی أرى عليك حلية اهل النار" اس پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

عن معیقب الصحابی رضی اللہ عنہ وکان علی خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "کان خاتم النبی من حديد
ملوی علیہ فضة" فالمختار أنه لا یکره لہاذین الحدیثین، وضعت الأول - المجموع شرح المہذب (ج ۴ ص ۳۷۷)
باب ما یکره لبسه وما لا یکره فصل فی مسائل تتعلق بالباب - ۱۲ مرتب عنی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیقب کی روایت کی بنا پر، قال: کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم
حديد املوی علیہ فضة قال وربما کان فی یدي، فکان معیقب علی خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اے
أمینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۹) کتاب الزینۃ، لبس خاتم حديد ملوی علیہ بفضة، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد
(ج ۲ ص ۵۸۸) کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحديد ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

لوہے، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۸ ص ۱۹۱)
کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص ۵۵۴) کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص ۳۹۱)
باب الکراہیۃ فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولا تختصر الا بالفضة"۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی مانع کی تصریح احقر کو کتب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ
چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انس کی روایت
میں، دیکھئے (ج ۲ ص ۸۴۲) باب فص الخاتم - جبکہ کچھ حاشیہ میں "خاتم حديد ملوی" کی روایت گزر چکی ہے، اس طرح روایات
میں تعارض ہو جاتا ہے، علامہ عینی تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "أجیب عنہ بأوجه: الأول أن لا مانع أن یكون له خاتم
من فضة وخاتم من حديد ملوی" الثاني أنه یحتمل أن یكون خاتم الحديد الملوی بفضة کان له قبل أن ینہی عن
خاتم الحديد (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث
أنه لما کان خاتم الحديد قد لوی علی ظاہرہ فضة صار لا یری منه إلا الظاہر فظن أنه کله فضة - (اس آخری توجیہ
کا حاصل یہ ہے کہ "خاتم حديد ملوی" جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۳۳۲) باب فص الخاتم -

علامہ شامی فرماتے ہیں "لا بأس بأن یتخذ خاتم حديد قد لوی علیہ فضة وألبس بفضة حتی لا یری"

رد المحتار (ج ۵ ص ۱۳) کتاب الحظر والإباحة، فصل فی اللبس طبع بولاق - مرتب

۱۷۸ (ج ۲ ص ۵۸۸) باب ماجاء فی خاتم الحديد ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں، آپ نے ارشاد فرمایا ”اتخذہ من ورق ولا تمثہ مثقالاً“

جہاں تک حدیث باب کے جملہ ”فالتمس ولو خاتماً من حديد“ کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلافِ ظاہر ہے۔ لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب ”حلیۃ اهل النار“ والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجتكها بما معك من القرآن
تعليم قرآن کو مہربنانا | حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن کے مہربنانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہربنانا جائز نہیں، ان کا استدلال ”وَاحِلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

لہٰذا لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو طیہ عبد اللہ بن مسلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال ابو حاتم الرازی: یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ، وقال ابن حبان فی الثقات: یخطئ ویخالف، فإن کان محفوظاً حمل المنع علی ما کان حدیداً صرفاً۔ فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب خاتم الحدید۔ لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حدیثہ وصححہ، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری

روایات بھی زیر بحث روایت کی تائید میں ذکر کیا ہیں، دیکھیے عمدة القاری (ج ۲۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب
۱۵ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپ نے ”التمس“ کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ جو خود بھی خاتم حدید کے جواز کے قائل ہیں ”التمس“ والی روایت سے خاتم حدید کے جواز پر استدلال کو درست نہیں قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: ”ولا حجة فيه لأنه لا يلزم من جواز الإتحاذ جواز اللبس فيحصل أنه أراد وجوده لتنتفع المرأة بقيمته، فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب

۱۶ المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۲۸۶) کتاب الصداق، مسألة اذا تزوجها وأصدقها تعلیم القرآن ۱۲
۱۷ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، لیثؒ، مکحولؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمدؒ کی ایک روایت کراہت کی اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھیے المغنی (ج ۶ ص ۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فاما تعلیم القرآن ۱۲
۱۸ سورۃ نساء آیت ۲، پ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے ”وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ“ (سورۃ نساء آیت ۲۵ پ) والطول المال كما في المغنی (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہذا ”زوجتکھا بما معک من القرآن“ کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں بار معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ ”زوجتکھا الا نلک من اهل القرآن“ یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر محبت ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر موقبل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتِقُ الْأُمَّةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

”عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية وجعل عتقها صداقاً“ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد ”عتق“ کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں، اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو ”جعل عتقها صداقاً“ سے حدیث باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابی کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج رجلاً على سورة من القرآن ثم قال لا تكون لأحد بعدك مهرًا۔ رواه النجاشي باسنادہ كذا في المغنی (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

۱۱ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۶۸) النکاح، باب من جعل عتق الأمة صداقاً، ومسلم (ج ۱ ص ۴۵۹) النکاح۔ باب فضيلة إعتاقه أمة ثم يتزوجها ۱۲ م

۱۲ المغنی (ج ۶ ص ۵۲۴) النکاح، من جعل عتق أمة صداقاً ۱۲ م

۱۳ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۶۸) النکاح، الباب الثانی فی موجبات صحۃ النکاح، الفصل الثالث۔ وانظر لتفصیل المسئلة عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب من جعل عتق الأمة صداقاً ۱۲ مرتب

۱۴ امام طحاوی فرماتے ہیں: وخالفهم فی ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله عليه وسلم أن يفعل هذا فنتيم له النكاح بغیر صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصاً لأن الله عز وجل جعل له أن يتزوج بغیر صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ لِنَفْسِهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَلِكَهَا خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (سورة احزاب آیت ۵۰) فلما أباح الله عز وجل لنبيه أن يتزوج بغیر صداق كان له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبع الله له أن يتزوج على غير صداق لم يكن له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۶۸) باب الرجل يعتق أمة على أن عتقها صداقاً ۱۲ مرتب

تعبیر کر دیا، وھذا کقولہ تعالیٰ: ”وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ ذُكَّابُونَ“۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہربان دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔

واللہ اعلم

باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ

”عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل لہ“

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عقد

لہ (سورۃ واقعہ آیت ۵۲)۔ نیز حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں: معناه (أی معنی الحدیث) أن العتق یحل محل الصداق وإن لم یکن صداقا قال: وھذا کقولہم ”الجوع زاد من لا زاد لہ“۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹) باب من جعل عتق الأمة صداقہا ۱۲ مرتب
۵ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹ و ص ۱۳) ۱۲ م

۳ الزوج الثانی بقصد الطلاق أو علی شرطہ والمحلل لہ بفتح اللام أی الزوج الأول هو المطلق ثلاثاً، مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) باب المطلقة ثلاثا الفصل الثانی ۱۲ م
۴ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۴) باب فی التحلیل وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۵ وإنما لعنہما لما فی ذلك من هتک المروءة وقلة الحتية والدلالة علی خسة النفس وسقوطہا، أما بالنسبة إلى المحلل لہ فظاهر، وأما بالنسبة إلى المحلل فلا ینعیر نفسه بالوطئ لغرض الغیر فإنه إنما یطوہا لیعرضها لوطئ المحلل لہ ولذلك مثله صلى الله عليه وسلم بالتیس المستعار۔ مرقاه (ج ۶ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۶ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: إن نکاح المحلل حرام باطل فی قول عامة أهل العلم منهم الحسن والنخعی وقادة ومالك واللیث والثوری وابن المبارک والشافعی، وسواء قال زوجتکھا إلى أن (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے بلکہ امام ابو ثور کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ناجور ہوگا۔ امام احمد کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

تَطَاهَا أَوْ شَرَطَ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا فَلَا نِكَاحَ بَيْنَهُمَا أَوْ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا لِلأَوَّلِ طَلَقُهَا. المغنی (ج ۶ ص ۶۳۶) کتاب النکاح
إِنْ شَرَطَ عَلَيْهِ أَنْ يَحْلَاهَا لِرَجُلٍ -

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرح بہ صاحب البحر - ج ۴ ص ۵۸ - کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقة) اور ”لعن اللہ“ والی روایت کا یہی محل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے ”إِذْ هُوَ لَا يَبْطُلُ بِالشَّرْطِ“ اور زوج اول کے لئے حلت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لَؤْنَهُ فِي مَعْنَى الْمَوْقُوتِ فِيهِ وَلَا يَحْلَاهَا عَلَى الْأَوَّلِ لِفُسَادِهِ -

امام محمد کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی لَؤْنَهُ (الزوج الأول) استعجل ما آخِره الشرع فيجاري بمنع مقصوده كما في قتل المورث -

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۴ ص ۳۵۲ و ۳۵۳) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱)

۱۷۔ بلکہ کتبِ اخاف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: أَمَّا لَوْ نَوِيَاهُ وَلَمْ يَقُولَاهُ فَلَا عِبْرَةَ بِهِ وَيَكُونُ الرَّجُلُ مَأْجُورًا الْقَصْدُ الْإِصْلَاحُ - فتح القدير (ج ۴ ص ۳۴۳) باب الرجعة فصل فیما تحل بہ المطلقة، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۴ ص ۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کر لے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوج اول کے لئے حلال کر دے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس عورت زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کر لے گا تو نکاح منقطع ہو جائیگا اور عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا مقتدر فی اصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے
 ”عن عمر بن نافع عن أبیه اَنَّهُ قَالَ: جاء رجل إلى ابن عمر رضی اللہ عنہما فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها أخ له من غیر مؤامرة منه یحلّھا لأخیه هل تحلّ للآوّل؟ قال: لا إلا نکاح رغبۃ کنا نعدّ هذا سفاحاً علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کر لے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۶) — رشید اشرف عفی عنہ

۱۷ کمافی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲ م

۱۸ المغنی (ج ۶ ص ۶۶ و ۶۷) فصل فإن شرط علیہ التحلیل الخ — ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۱۷

۱۹ مذاہب کی تفصیل بیچے باحوالہ گذر گئی ۱۲ م

۲۰ کمافی التلخیص الجبیر (ج ۳ ص ۱۷۱) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰۔ و تحفۃ الأخوذی

(ج ۲ ص ۱۸۵) ۱۲ م

اس روایت کو امام حاکم نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔
اور حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کریم کی آیت «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبر واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف عرمت میں ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہو جاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے "عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجه نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمر أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها" معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ اعلم

باب ملجاء فی نکاح المتعة

عن علی بن ابی طالبؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة النساء و

عن لحووم الحمرا لأهلية زمن خيبر۔

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے "أُتَمَتِّعُ بِكَ كَذَا مَدَّةً بكذا من المال" اور وہ عورت اس کو قبول کر لے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

۱۔ مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن اللہ المحلل والمحلل له ۱۲ م

۲۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳، پ ۱۲ م

۳۔ (ج ۶ ص ۲۶) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۱۶۱) کتاب المغازی، باب غزوة خيبر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۹)

کتاب الصيد والذیابح، باب تحريم أكل لحم الحمرا لإنسية ۱۲ م

۵۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل فی بیان المحرمات۔ ۱۲ م

۶۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

حرمتِ متعہ | متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں ہے اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اضطرار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وانما روى عن ابن عباس شئ من الرخصة في المتعة، ثم رجع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم“۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابلِ غور ہیں :

حرمتِ متعہ کی استدلال آیت | پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیت قرآنی سے پر اشکال اور اس کا جواب استدلال کیا جاتا ہے ”وَالَّذِينَ هُمْ لِأَفْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دو سورہ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں، جبکہ متعہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۲۱۲

۲۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۸۱) باب نکاح المتعة ۲۱۲

۳۔ حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں : ”قلت لابن عباس : ”لقد سارت بفتيا ابن كبان وقالت فيها الشعر“ قال : وما قالوا ؟ قلت : قالوا :

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه

هل لك في رخصة الأطراف آنسة

فقال : سبحان الله والله ما بهذا أفنت وما هي إلا كالسيتة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا

للمضطر۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتبہ عن

۴۔ ابن جریرؒ فرماتے ہیں : ”وأما ما يحكى فيها عن ابن عباس فإنه كان يتأول إباحتها للمضطر إليها بطول الغربة وقلة اليسار والمجدة ثم توقف وأمسك عن الفتوى بها۔ حوالہ بالا۔

ابن جریرؒ کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہو جاتا

ہے۔ ۱۲ مرتبہ

۵۔ سورہ مومنون آیت ۶ و ۵، اور سورہ معارج آیت ۲۹ و ۳۰ پ ۱۲ م

۶۔ چنانچہ سورہ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں : ”مكية كلها في قول الجميع“ دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص ۱۸۱)

اور سورہ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں : ”وهو مكية باتفاق“ تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۲۴۴) ۱۲ مرتبہ

کی حلت و حرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ ہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک سے زائد غزوات میں حلال تھا، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرم ہو سکتی ہے؟ اس کے جواب میں شراح حدیث و تفسیر کافی سرگردان رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شریعت ہی میں حرام کر دیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقع پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاح موقت ہے لہذا یہ آیت شریعت ہی سے حرمت متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری میں اسی کے قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد ”نکاح باضمانیۃ الفرقۃ“ تھا، یہ نکاح پہلے قضاء اور دیانۃ دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاء جائز ہی رہا لیکن دیانۃ اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شریعت میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت بابے استدلال کیا ہے ”قال: إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقترع بالبلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيء حتى إذا نزلت الآية: ”الْأَعْلَىٰ أَنْزَلَ وَاجْهَهُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ قال ابن عباس فكل فرج سوى هذين فهو حرام“

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

۱۔ روایات کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۷۱ تا ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۹) حکم حرمت متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) کتاب المغازی تحت قوله نهی عن متعة النساء يوم خيبر ۱۲ م

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي،

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۴۳، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعویٰ ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحب کی تحقیق پر متعدد اشکالات وارد ہوتے ہیں: اولاً یہ کہ یہ روایت موسیٰ بن عبیدہ کی وجہ سے متکلم فیہ ہے۔

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحب نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر آسانی محمول کیا جاسکتا ہے۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیت قرآنی "الْأَعْلَىٰ أَمْرًا وَاجِبًا أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لئے جائیں جو حضرت شاہ صاحب نے لئے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اور حلت متعہ کی روایات مدنی ہیں۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیت قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہو جاتا ہے، نہ اسلئے کہ وہ حلال ہو گیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرمادی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہو گئی۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازت متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلت کا۔

۱۔ موسیٰ بن عبیدہ [ت، ق] الریزی... قال احمد: "لا یکتب حدیثہ" وقال النسائی وغیرہ: "ضعیف" و قال ابن عدی: "الضعف علی روایاتہ بین" وقال ابن المعین: "لیس بشئ"، وقال مرة: "و یحتاج بحدیثہ" وقال یحییٰ بن سعید: "کنان تقی حدیثہ" وقال ابن سعد: "ثقة فلیس بحجة"، وقال یعقوب بن شیبہ: "صدوق ضعیف الحدیث جداً"، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۱۳، رقم ۸۸۹۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ بیشتر روایات میں "رخصت" اور "اذن" کے الفاظ آتے ہیں، بعض میں استمتاع کے الفاظ بھی آتے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱۱ ص ۴۴۳ تا ۴۵۱) رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۳، الفروع الأول فی نکاح المتعة - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) باب نکاح المتعة مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۲۸) نکاح المتعة اور (ج ۱۶ ص ۵۱۴ تا ۵۱۷) رقم ۴۵۴۱۲ تا ۴۵۴۱۷، المتعة، النکاح۔

حلت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بصری کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "ما حلت المتعة قط إلا فی عمرة القضاء ثلاثہ آیام ما حلت قبلہا ولا بعدہا کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۶، رقم ۴۵۴۱۷) ۱۲ مرتب معنی منہ

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ آیت ”وَالَّذِينَ هُمْ
لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ“ میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عفتِ مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں
اور ابتداء اسلام میں عقد مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی،
پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عفتِ
مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا ”ازواج“ کے تحت داخل
ہو گئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ
کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عفتِ مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں ”ازواج“ کے مفہوم سے خارج ہو گئیں،
اس لئے اب یہ آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق | دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟
روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق | اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علی رضی کی حدیث باب ”أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء
وعن لحوم الحمير الأهلية زمن خيبر“ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوہ خیبر کے موقع پر حرام
ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ حنین
کے موقع پر، بعض سے غزوہ اوطاس کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت
غزوہ تبوک کے موقع پر ہوئی۔

۱۔ چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم الفتح
كنز العمال (ج ۱۲ ص ۵۲۵، رقم ۴۵۴۲۴) المتعة، نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۵۱) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب
۲۔ امام نسائی حضرت علی رضی کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: ”قال ابن المثنى: ”يوم حنين“ وفتال:
هكذا أحد شاعبد الوهاب من كتابه“ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۹) تحريم المتعة۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے
فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱)۔ کتاب النکاح، باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعة أخيراً۔ ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ حضرت سلمہ بن اکوع سے روایت ہے فرماتے ہیں: ”رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة
ثلاثاً ثم نهى عنها، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۱) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

۴۔ حازمی نے اپنی کتاب ”الاعتبار فی النسخ والنسخ من الآثار“ میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری کی روایت
ذکر کی ہے فرماتے ہیں: ”خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا۔
لیکن یہ جواب الطہی نان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوہ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے اور حضرت علیؑ کی ”نہی عن متعۃ النساء وعن المحرمات لأہلیۃ زمن خیر (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ما یلی الشام جاءت نسوة فذکرنا تمتعنا وهن لطفن فی رحالنا فجاءنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنظر الیہن وقال: ”من هؤلاء النسوة؟“ فقلنا: یا رسول اللہ! نسوة تمتعنا منہن“ قال: ”فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احمرت وجنتاه وتمعد وجهہ وقام فینا خطیباً فحمد اللہ وأثنی علیہ ثم نہی عن المتعۃ فتوادعنا یومئذ الرجال والنساء ولم تعد ولا تعود لہا أبداً، فیہا سمیت یومئذ ثنیۃ الوداع“ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

۵۰ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرۃ القضاء کے موقع پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے ”ما حلت المتعۃ قط إلا فی عمرۃ القضاء ثلاثۃ آیام ما حلت قبلہا ولا بعدہا“ کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۴۵۷۳۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجۃ الوداع کے موقع پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؓ فرماتے ہیں ”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء فی حجۃ الوداع۔ کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۴۵۷۳۸) بحوالہ ابن جریر - ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۷۸

۱۔ علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) باب نکاح المتعۃ ۱۲ مرتب

۲۔ اس لئے کہ متعہ در روایات میں مختلف غزوات کے موقع پر رخصتِ متعہ پھر بدر میں اس کی مانعت کا ذکر ہے، اگر تحریمِ متعہ محض ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر رخصت ”اور“ اذن ”کا ذکر نہ ہوتا جبکہ دوسرے مقامات پر بھی ”رخصت“ اور ”اذن“ کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ۱۲ مرتب
۳۔ علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ م

والی روایت میں ”زمن خیبر“ کا تعلق صرف ”لحوم الحمر الاہلیۃ“ ہے یعنی ”لحوم حمر“ کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور ”نہی عن متعۃ النساء“ ایک جملہ ہے جس کا ”زمن خیبر“ سے کوئی تعلق نہیں ہے، ورنہ دراصل فتح مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کر دیا گیا تھا لیکن چونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین و اوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتح مکہ کی طرف کر دی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف ہے۔

۱۔ حاصل یہ کہ ”زمن خیبر“ دونوں کا ظرف نہیں بلکہ صرف ”وعن لحوم الحمر الاہلیۃ“ کا ظرف ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیث باب میں تو آپ کی تباہیل چل سکتی ہے جس میں ”زمن خیبر“ دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”عن علی بن ابی طالب أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر وعن أكل الحمر الاہلیۃ“ بخاری (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۵۵۷) باب نکاح المتعہ۔

ان دونوں طرق میں ”زمن خیبر“ کا لفظ صراحتہ ”نہی عن متعۃ النساء“ کا ظرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمت متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت یہی ہے جس میں ”زمن خیبر“ کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے۔ (لیکن اس جواب کا منفع اور تکلف ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہو سکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا ”الْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِینَ اُوتُوا الْکِتَابَ حِلٌّ لَّکُمْ وَطَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّھُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِینَ اُوتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ“ یہ آیت سورۃ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص ۲۶۹) تحريم متعۃ النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا علم تھا لہذا فی فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعہ اخیراً ۱۲ مرتبہ عنہ

۲۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے حجة الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد ”متعہ الحج“ ہے نہ کہ ”متعہ النکاح“۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس و حنین والی

روایات کا جواب بھی صراحتہ ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتبہ

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب سے بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوہ خیبر کے موقع پر متعہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقع پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، وبہ یجمع الروایات انشاء اللہ تعالیٰ۔

متعہ کی حلت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"۔

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں اور "منھن" وغیرہ کی ضمیر منکوحہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدل علیہ السياق، لہذا اس سے استدلال درست

۱۔ کما فی حاشیۃ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۶۶)
نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں "وقال الشافعی: «لا أعلم شيئاً أحله الله ثم حرّمه ثم أحله ثم حرّمه إلا المتعة»
فحمل الأمر على ظاهره وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرّمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرّمها، المغني
(ج ۶ ص ۶۴۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

۲۔ اس صورت میں بھی "عمرة القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: وقد اختلف في وقت تحريم نكاح المتعة فاغرب ما روى في ذلك رواية من قال: في غزوة تبوك ثم رواية الحسن أن ذلك كان في عمرة القضاء كما في فتح الباري (ج ۹ ص ۱۶۱) باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نكاح المتعة أخيراً - ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ نساء آیت ۲۴ پ ۱۲ م

۴۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقول بها الشيعة - روح المعاني (ج ۳ ص ۳۰۳، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ" کا ایک مطلب "نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام" بیان کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؓ کی نسبت ایک قراءت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ"۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا حکم منسوخ ہو گیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

”عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا جلب ولا جنب“
جلب و جنب کا ایک مطلب ”باب زکوٰۃ“ سے متعلق ہے، اس وقت ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”مصدق“ ہر شخص کے پاس جا کر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں ”مصدق“ کو پہنچنے میں دشواری ہو، یہ دونوں ممنوع ہیں،
”جلب“ و ”جنب“ کا دوسرا مطلب ”باب سباق“ سے متعلق ہے، اس صورت میں ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کر دے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز بھاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقتین کا ضرر ہے،
اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا ساتھ رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے کی صورت میں اس پر سوار ہو سکے، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں : ”نسختها آية الميراث اذ كانت المتعة لا ميراث فيها“ اور حضرت عائشہ اور قاسم بن محمد فرماتے ہیں : ”تحريمها ونسخها في القرآن وذلك في قوله تعالى : ”وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْوَاجِهِمْ حِفْظُونَ الْأَعْلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“ وليست المتعة نكاحا ولا ملكا يمين۔
دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۷۸

۱۷ الحدیث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۸۵ و ۸۶) كتاب النكاح، باب الشغار۔ وأبو داود ومختصر (ج ۲ ص ۳۴۸) كتاب الجهاد، باب الجلب على الخيل في السباق ۱۲ م

۱۸ نہایہ (ج ۱ ص ۲۰۳) میں ”جنب“ کی اس تشریح کو ”قیل“ کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ ”جنب“ کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے ”أن ينزل العامل بأقصى مراضع أصحاب الصدقة ثم يأمر بالأموال أن تجنب إليه : أي تحضر“ اس مطلب کی صورت میں ”جلب“ اور ”جنب“ دونوں کا حاصل ایک ہو گا ۱۲ مرتب

۱۹ ”جلب“ اور ”جنب“ کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے نہایہ لابن الاثير (ج ۱ ص ۲۸۱ و ۲۸۲) اور مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۳۹۶ و ۳۹۷) ۱۲ مرتب

”ولا شغار في الإسلام“ شغار یعنی ”آٹے سانٹے“ کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور ”احد العقدین“ دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منعت نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب ہے کہ نکاح شغار سنہی عنہ ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ

حنفیہ کے نزدیک ”نہی عن الأفعال الشرعیۃ“ ”منہی عنہ“ کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا نکاح درست ہے۔ والشرائع

۱۰۔ وہو نکاح معروف في الجاهلية، كأن يقول الرجل للرجل: شاعرتي أي زوجتي أختك أو بنتك أو من تلى أمرها حتى أزوجه أختي، أو بنتي، أو من ألى أمرها، ولا يكون بينهما مهر ويكون بضع كل واحد منهما في مقابلة بضع الأخرى، وقيل له ”شغار“ لارتفاع المهر بينهما، من شغار الكلب إذا رفع إحدى رجله ليبول، وقيل: الشغار: البعد، وقيل: الاتساع - كذا في النهاية لابن الأثير (ج ۲ ص ۴۸۲) ۱۲ مرتب

۱۱۔ شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کرے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۱، ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۱۲۔ شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل عقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار مہر مثل کا ہے، لہذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی

حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۱۱) باب المہر ۱۲ مرتب

۱۳۔ حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں ”أحد البضعین“ کو جو دوسرے کا صداق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرط فاسد ہے اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ”كما إذا تزوجها على أن يطلقها وعلى أن ينقلها من منزلها ونحو ذلك“

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک مانع پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر،۔ مزید تفصیل کے لئے

دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۸) فصل و أمّا بيان ما يصح تسميته مهرًا۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲)

مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا

” عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ عَلَى خَالَتِهَا “ پھوپھی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ ”أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ“ عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہذا حدیث باب جو خبر واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کیجا سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ”وَلَا تُنْكَحُوا الشَّرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ“ سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خض عنہ البعض میں مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کما هو محقق فی أصول الفقه۔ واللہ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي الشَّرْطِ عِنْدَ عَقْدِ النِّكَاحِ

عَنْ عَقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجَمْهَنِيِّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ” إِنْ أَحَقَّ لَهُ الْحَدِيثُ لَمْ يَخْرُجْهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْكُتُبِ السَّيِّئَةِ سِوَى التِّرْمِذِيِّ ، قَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدٌ فَوَادِعُ عَبْدِ الْبَاقِي ، سَنَنَ تِرْمِذِي (ج ۳ ص ۲۳۲) ۱۲ م

” قَالَ ابْنُ السَّمْدَرِ : ” أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى الْقَوْلِ بِهِ وَلَيْسَ فِيهِ بَعْضُ اللَّهِ إِخْتِلَافٌ إِلَّا أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْبِدْعِ مِمَّنْ لَا تَعَدُّ مَخَالَفَتَهُ خِلَافًا وَهُمْ الرَّاغِبَةُ وَالْخَوَارِجُ لَمْ يَحْرَمُوا ذَلِكَ “۔

كَذَا فِي الْمَغْنِيِّ (ج ۶ ص ۵۴۳) الْجَمْعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَخَالَتِهَا ۱۲ مَرْتَبَةً

” سورة بقرہ آیت ۲۲۱، پ ۱۲ م

” یہ سارا جواب حدیث باب کے خبر واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے جمع ”بین العمّة وابنة أخيها“ اور ”بین الخالة وابنة أخيها“ کی حرمت پر ”لا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا“ الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبر مشہور قرار دیکر فرمایا ہے ”تجاوز الزيادة على الكتاب بمثله“

اور شیخ ابن ہمام اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”أعني الحديث المذكور ثابت في صحيحي مسلم وابن حبان ورواه أبو داود والترمذي والنسائي، وتلقاه الصدر الأول (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الشروط أن يوفي بهما استحللتم به الفروج، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شریک ہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زوج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوا اور سکنی وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے، اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنی کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔

③ ”وما لیس من القسمین“ مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

بالقبول من الصحابة والتابعين، ورواه الحجة الفقيه، منهم ابوهريرة وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم - هداية مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) فصل في

بيان المحرمات ۱۲ مرتب عفا الشدة

۱۲ شرح از مرتب عفا الشدة ۱۲

۱۳ الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الشروط في النكاح، ومسلم (ج ۳ ص ۴۵۵) باب الوفاء بالشروط في

النكاح - ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱)

۱۴ قال الحافظ في فتح الباري (ج ۹ ص ۲۸۱) باب الشروط في النكاح وأما شرطينا في مقتضى النكاح كأن لا يقسم لهما أولاً يتسرى عليهما أو لا ينفق أو يخلو ذلك فلا يجب الوفاء به، بل إن وقع في صلب العقد كفى وصح النكاح بمهر المثل، وفي وجه يجب المستثنى ولا أثر للشرط، وفي قول للشافعي يبطل النكاح - ۱۲ مرتب

۱۵ اس مثال کو الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۳) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینی نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے۔ کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔
امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری
نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ دیانۃ ضروری ہے۔

امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے
کہ وہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر امام ترمذی کا قول نقل کر کے فرما
ہیں: «والنقل في هذا عن الشافعي غريب بل الحديث عندهم محمول على الشروط التي لا تنافي مقتضى
النكاح بل تكون من مقتضياتها ومقاصدها» علامہ نووی اور علامہ ابن قدامہ نے بھی امام
شافعی کا مسلک امام ابوحنیفہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمد حدیث باب استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضایہ عقد کے خلاف
شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم
ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃ ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن
کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ
كَانَ مَسْئُولًا» کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا
نہیں حدیث باب اس سے سکت ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہے واللہ اعلم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ما جاء في الرجل يسلم وعندة عشر نسوة

عن ابن عمر أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فأسلمن
معه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخير أربعاً منهن.

۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۹) باب الشروط فی النکاح ۱۱

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۵۴) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۱۲

۳۔ المغنی (ج ۶ ص ۵۲۹) مسألة قال: ولم اذا تزوجها وشرط لها أن لا يخرجها الخ ۱۲

۴۔ سورہ اسراء آیت ۳۲ پ ۱۲

۵۔ اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتب حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۴) باب الشروط
فی النکاح۔ اور گوہر محمودی (افادات شیخ الہند ص ۱۴) ۱۲ مرتب

۶۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۴) باب الرجل يسلم وعندة أكثر من أربع نسوة - ۱۲

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ ”کثیر الزواج کافر“ اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے، جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا خود بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعی کے قول پر ہے اور حدیث باب کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ”تخیر“ سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی۔

اگرچہ شیخین کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کی جانب سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات سے بھی ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمد نے بھی اس مسئلہ میں

۱۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانہ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ ”ازواج“ اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورت دیگر اختلاف دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہو جائیگا، دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۱) لونکھ اکثر من أربع ۱۲ مرتب ۱۔ ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب ”ازواج“ کے ساتھ نکاح متفرق عقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہو جائیگا ماکما هو مصرح فی المغنی (ج ۶ ص ۶۱) وراجعہ لتفصیل هذه المسألة ولللبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۵۳ و ۵۴) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

۳۔ مؤطاً امام محمد (ص ۲۴۵) باب الرجل يكون عنده أكثر من أربع نسوة فيريد أن يتزوج - ۱۲ م ۱۔ بعض روایات میں ”تخیر“ کے بجائے ”أمسك منهن أربعاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی مؤطاً امام محمد (ص ۲۴۴) اور بعض میں ”خذ منهن أربعاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی رواية الدارقطني (ج ۳ ص ۲۶۹، رقم ۹۴) باب المهر ۱۲ مرتب

۵۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴، رقم ۱۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیث باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: ”أن رجلاً من بني أسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً“ فجعل يقول: أقبل يا فلان مرتين، أدبري يا فلانة، أدبري يا فلانة، ۱۲ مرتب

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹ تا ۲۷۳، رقم ۹۳ تا ۱۰۴) ۱۲ م

اتمہ ثلاثہ کا میلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

سمعت محمد بن اسماعیل یقول: «هذا حديث غير محفوظ» الخ

امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہ کی مذکورہ حدیث باب جو معمرؓ نے زہری عن سالم بن عبد اللہ عن ابن عمرؓ کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت «زہری قال: حدثت عن محمد بن سوید الثقفی» کے طریق سے مروی ہے «کما روی شعیب بن ابی حمزہ وغیرہ عن الزہری» معمرؓ نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے «ان رجلاً من ثقیف طلق نساءه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك أولا رجمن قبرك كما رجمن قبرا ابی رغال»

۱۔ موطا امام محمد (ص ۲۳۲) ۱۲ م

۲۔ کافی المغنی (ج ۶ ص ۱۳۱) ۱۲ م

۳۔ لیکن مسند احمد (ج ۲ ص ۱۳۱ مسند عبد اللہ بن عمرؓ) میں روایت اس طرح آئی ہے «حدثنا عبد الله حدثني أبي، ثنا اسماعيل ومحمد بن جعفر قالا: ثنا معمر عن الزهري، قال ابن جعفر في حديثه: أنا ابن شهاب عن سالم، عن أبيه أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وتحتة عشر نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً، فلما كان في عهد عمر طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر، فقال: إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقتله في نفسك، ولعلك أن لا تمكث (وفي التلخيص (ج ۳ ص ۱۶۹) نقل عن مسند وأعلمك أنك لا تمكث) إلا قليلاً، وإيم الله لتراجعن نساءك ولتجعن في مالت أو لأورثهن منك، ولا أمرت بقبرك فيرجم كما رجمن قبرا ابی رغال۔

اس سے معلوم ہوا کہ معمرؓ زہری عن سالم عن أبيه کی سند سے غیلان بن سلمہ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں، لہذا معمرؓ کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴ تا ص ۲۵، رقم ۱۰۳) باب المہر میں یہ روایت «ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان نے معمرؓ کی روایت کو درست قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات

الشیخ أحمد محدث کر علی المسند للإمام أحمد (ج ۶ ص ۸۹۲) اور التلخیص الحسیر (ج ۳ ص ۱۶۸ تا ۱۷۰ رقم ۱۵۳) باب موانع

النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فقال له عمر : « لتراجعن نساءك » غیلان بن سلمہ ثقفی کی طلاق چونکہ طلاق « فار » کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

« أولاد جہنم قبرك كما رجم قبر أبي رغال » ابورغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں، راجح قول یہ ہے کہ ابورغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

لہ ہو أن يطلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته بغير رضاها ثم تموت وهي في العدة - القاموس المفہمی لغۃ واصطلاحاً (ص ۱۳۱) ۱۲ م

۱۳ ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : ولا تمرن بقبرك في رجم الخ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں یہ روایت گزر چکی ہے۔ ۱۲ م

۱۴ جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصولیابی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب « قاموس » نے اس قول کو « ابن سیّدہ » کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے « غیر حقیقہ » قرار دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابرہہ (جوشاہ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جوشکر بیت اللہ شریف کو دھما دھام سے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابورغال اس کا رہبر تھا، ابورغال راستہ میں مر گیا تھا۔ صاحب قاموس، نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابورغال جس کا نام زید بن خلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو « صدق » بنا کر بھیجا تھا، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابورغال نے اسی بکری کے لینے پر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابورغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ہلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے مالک نے اسے قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھئے لسان العرب

(ج ۲۹) تحت کلمۃ « رغل » اور القاموس المحيط (ج ۳ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) تحت کلمۃ « الرغل » بالضم ۱۲ مرتب عنی عنہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابورغال کا ہوا۔
نیز لغت میں ”رحم القبر“ علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوادوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرجل یسی الامۃ ولہا زوج هل یحل لہ ان یتاھا

عن ابي سعيد الخدري قال أصبنا سبایا یوم أوطاس ولهن أزواج فی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴)، کتاب الخراج الخ، باب نبش القبور العادیۃ میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: «سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین خرجنا معہ إلی الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هذا قبر أبی رغال وكان بهذا الحرم یدفع عنہ، فلما خرج أصابته النقیۃ التي أصابت قوہہ بهذا المكان، فدفن فیہ، وآیۃ ذلك أنه دفن معہ غصن من ذهب، إن انتم نبشتم عنہ أصبتموہ معہ، فابتدرہ الناس فاستخرجوا الغصن ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴۱)

۱۵ مشہور شاعر جریر کہتا ہے: اذا سات الفرزدق فارجموہ کما ترمون قبر ابی رغال
لسان العرب (ج ۱۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب

۱۶ کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۲۹۱) ۱۲ م

۱۷ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۴) باب جواز وطئ المسبیۃ بعد الاستبراء، وإن كان لها زوج انفسخ نکاحہ بالسبی۔ کتاب الرضاع۔ وأبو داؤد (ج ۱ ص ۲۹۳) باب فی وطئ السبایا، کتاب النکاح ۱۲ م

قَوْمَهُنَّ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَزَلَتْ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ ”ذوات الازواج“ جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار
کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرا حلال
ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب فسخ ”سبی“ یعنی گرفتار کر لینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ
کے نزدیک سبب فسخ ”اختلاف دارین“ ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس
کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے ”تباہین
دارین“ نہ ہوا تھا۔

۱۔ البتہ وثنیہ کا نکاح عطاء اور مرد بن دینار کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم
ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضة الاخذی (ج ۵ ص ۶۱) ۱۲ مرتب

۲۔ ہدایہ مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۹۱) باب نکاح اهل الشرك۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ سبب فسخ معنی ”سبی“ کا تحقق ہو گیا،
جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ ”تباہین دارین“ نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعیؒ اور لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ”زوجین“ جب
مال غنیمت کے طور پر تقسیم کر دیئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کر دینے کی صورت
میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کر کے اس کو
اپنے لئے مخصوص کر لے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کر دے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضہ ضروری ہے۔
دیکھئے احکام القرآن للبصا ص (ج ۲ ص ۱۳۴) باب تحريم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین الحریین

اذا سبیا معاً ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ فتح القدير (ج ۳ ص ۱۹۲) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال ”مسلم“ کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَصَابُوا سَبِيًّا يَوْمَ أُوطَاسٍ لَهَنَ أَزْوَاجٌ، فَتَخَوَّفُوا، فَاَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی حدیث باب سے حقیقہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ولهن أزواج في قومهن“ جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان ”سبایا“ کے ساتھ نہ تھے۔

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت ”قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالرجال وأخذت النساء، فقال المسلمون: كيف نضع ولهن أزواج؟ فأنزل الله تعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہذا ”تباين دارين“ متحقق ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم
تم شرح الباب بتغیروزیادۃ من المرتب۔

باب ما جاء في كراهية مهر البغي

”عن أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب“
ثمن كلب سے متعلق تفصیلی بحث انشاء اللہ تعالیٰ ابواب البيوع، باب ما جاء في ثمن الكلب کے تحت آئے گی۔

و مهر البغی ”بغی بکسر الغین بروزن ”قوی“ زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع ”بغایا“

۱۔ حوالہ دیکھئے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۴) ۴۱۲

۳۔ احکام القرآن للبخاری (ج ۲ ص ۱۳) باب تحريم نكاح ذوات الأزواج۔ وراجعہ للتفصيل، وتكملة

فتح الملهم (ج ۱ ص ۶۱ تا ۶۵) باب جواز وطئ المسببة الخ ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱۹) كتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص ۱۹)

كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم ثمن الكلب الخ ۱۲ م

آتی ہے، ”بغی“ بسکون الغین و تخفیف الیاء۔ زنا کے معنی میں آتا ہے۔
 مہربغی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے۔ ”مہربغی“ کا حرام
 ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے۔

”و حلوان الکاهن“ یعنی ”أجرة الکاهن“ حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس
 سے ”أجرة الکاهن“ مراد ہوتی ہے۔

اہل عرب کاہن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو۔
 ”کاهن“ اور ”عراف“ میں فرق یہ ہے کہ کاهن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عراف
 ”مستور موجود“ کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شئیِ مسروق کے بارے میں بتلانا،
 کبھی عراف کو بھی کاهن کہہ دیا جاتا ہے۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے۔ واللہ اعلم
 شرح باب از مرتب

۱۔ عمدة القاری (ج ۱۲ ص ۵۸) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲ م

۳۔ حلوان عفران کی طرح مصدر ہے، یہ حلاوة سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتہ،
 یعنی أطعمته الحلو۔

کاهن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے
 حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی ”أخذ الرجل مہرا بنته لنفسه“ کے بھی
 آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص ۲۳۵) اور فتح الباری (ج ۲ ص ۲۲۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ النبی ابو علی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تلمذ

فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۳۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) کتاب الطب، باب الکھانہ ۱۲ م

۶۔ شرح نووی (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲ م

باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على أخيه

عن أبي هريرة لا يبيع الرجل على بيع أخيه - "بيع على بيع أخيه" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھ لے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شہاء کے اس معاملہ کو ختم کر دو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شہاء علی شہاء أخيه" اس کی صورت یہ ہے کہ خیار شرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کر دو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیث باب کی رو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم أخيه" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہو جائیں اور بیع کی طفر مائل ہو جائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَسْتَأْمِرَ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ" کی رو سے ممنوع ہے۔

بعض کے نزدیک حدیث باب میں "بيع على بيع أخيه" سے "سوم على سوم أخيه" مراد ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع أخيه الخ ومسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب النکاح، باب تحريم الخطبة علی خطبة أخيه الخ ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳) کتاب البیوع باب تحريم بيع الرجل علی بیع أخيه الخ ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۵ تا ۳۲۷) ۱۲ م

۴۔ چنانچہ صاحب عارضۃ الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے لأن البیع لو تعلل لم يتصور آخر غیرہ۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۴)۔

لیکن یہ دلیل وزنی نہیں اور "بيع على بيع أخيه" خیار شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت

کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

۵۔ باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

”ولا یخطب علی خطبة أخیه“ یہ مانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہو گیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خطبہ علی الخطبہ جائز ہے جیسا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے، امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے۔

”وَأَمَّا معاوية فصعلوك لا مال له“ صعلوك فقیر کو کہتے ہیں جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

۱۔ مخطوبہ کی تین حالتیں ہیں :

(۱) مخاطب کے پیغام کو خود قبول کرے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کر دینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق ناجائز ہے، لائق في ذلك إفساد اعلیٰ المخاطب الأول و

إيقاع العداوة بين الناس -

(۲) مخاطب کے پیغام کو رد کر دے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) مخاطب کے پیغام کی طرف اشارۃً میلان ظاہر کر دے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خطبہ کی مانعت ہے کما

نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلت کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو واضح

قرار دیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس صورت میں اباحت خطبہ کو ظاہر کلام احمد قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے

اس صورت میں بھی مانعت کو امام احمد کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعريض کی صورت میں خطبہ علی الخطبہ اجیہ

کا جواز ہے، مثلاً عورت مخاطبہ کہے ”لا رغبة عندك“

دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۰۴ تا ۶۰۶، من خطب امرأة فلم تسکن الیه) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۴)،

باب تحريم الخطبة الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹۹، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک ”ولا یخطب علی خطبة أخیه“ کے تحت حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جا رہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی العزل

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا نَعِزُّلُ فِرْعَانَ الْيَهُودِ أَنْهَآ الْمَوْدُودَةَ الصَّغْرَى، فَقَالَ: كَذَبْتَ الْيَهُودَ، إِنْ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ - عِزْلُ كَيْ بَارِءٍ فِي أَحَادِيثَ مُخْتَلَفَةٍ،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث، اور حضرت جابرؓ کی دوسری حدیث باب " قَالَ: كُنَّا نَعِزُّلُ وَالْقِسْآنَ يَنْزِلُ " اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت حذامہ بنت وہبؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عِزْل کے بارے میں فرمایا " ذَلِكَ الْوَأْدُ الْخَفِيُّ "۔

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراہیۃ العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عِزْل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ؟ " نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپؐ کے یہ الفاظ آئے ہیں " لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ نَسَمَةٍ هِيَ كَانَتْ "۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے مأخوذ معلوم ہوتی ہے جو انھوں نے امام شافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۲۲) ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۳ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقيؒ، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ م

۱۴ أخرجه الشيخان، أنظر الصحيح للبخاری (ج ۲ ص ۸۴) باب العزل، والصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۶۵) باب حكم العزل ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ ص ۶۶) ۱۲ م

إلى يوم القيامة إلا ستكون.

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرہ کے تھا اس کی اجازت تھی، اس لئے کہ وطن اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انتہائی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایات مانع اس پر محمول ہیں،

ضبط ولادت | ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو خاندانی منصوبہ بندی تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شک نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبط ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبط ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنالینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیت املاق" ہے اور یہ منشا بنص قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتل اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیت املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعیت کا ایک عام حکم بھی بیان فرمایا،

۱۔ مسلم (ج ۱ ص ۶۷۷) ۱۲ م

۲۔ جیسا کہ مسند احمد (ج ۱ ص ۳، مسند عمر بن الخطاب) میں حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمر سے نقل کی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْعِزْلِ عَنِ الْحَرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۲ ص ۲۳) باب من قال يعزل عن الحرّة بإذنها ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ مسلم (ج ۱ ص ۶۷۷) میں حضرت جابر سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أَعِزْل عَنْهَا إِنْ شِئْتَ فَإِنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قَدَّرَ لَهَا" ۱۲ مرتب

۴۔ پھر روایات میں عقیدہ میں نچسگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیسا کہ "مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ نَسَمَةٍ هِيَ كَائِنَتْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا سَتَكُونُ" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

۵۔ سورة الاسراء، آیت ۳۱ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخوفِ مفلسی تحدیدِ نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظامِ ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ اور قانونِ قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہو گئی، اسی طرح پہلے زمانہ میں پیٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پیٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے ”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ“ اور ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ“ نیز ارشاد ہے ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ“

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ ضبطِ ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرینِ معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ ”ضبطِ ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت“ میں موجود ہے۔
واللہ اعلم

۱۔ سورۃ ہود آیت ۶۱ پ ۱۲ م

۲۔ سورۃ حجر آیت ۱۷ پ ۱۲ م

۳۔ سورۃ قمر آیت ۴۹ پ ۱۲ م

۴۔ سورۃ شوریٰ آیت ۲۴ پ ۱۲ م

۵۔ یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہو چکا ہے، اس کے دو حصے ہیں، ایک ”ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت“ یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے، دوسرا حصہ ”ضبطِ ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت“ جو حضرت استاذ دمام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیب

عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال: السنة إذا تزوج الرجل البكر على امرأته « أقام عندها سبعا » وإذا تزوج الثيب على امرأته أقام عندها ثلاثاً.

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ امام اسحاق اور ابو ثور وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، حماد وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَمْلُوكَةٌ أَيْمَانُكُمْ » اور « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ » ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیراگلے باب (فی التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الضَّرَائِ) میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت آرہی ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۵) باب إذا تزوج البكر على الثيب، ومسلم (ج ۱

ص ۷۲) باب قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

۲۔ علامہ نووی نے ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیبہ کو یہ اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری

میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۷۴) باب قدر ما تستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳) باب القسم ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء آیت ۷۷ پ ۱۲ م

۵۔ سورۃ نساء آیت ۱۲۹ پ ۱۲ م

«عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقطاً»

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثنیۃ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہوتی ہے «اُن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج اُمّ سلمة أقام عندها ثلاثاً، ثم قال: ليس بكِ على أهلِكَ هوانٌ إن شئتِ سبعتُ لكِ، وإن سبعتُ لكِ سبعتُ لنسائي»۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات | یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ سنن دارقطنی میں حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «ليس بكِ هوانٌ على أهلِكَ، إن شئتِ أمتُ معكِ ثلاثاً خالصةً لكِ، وإن شئتِ سبعتُ لكِ ثم سبعتُ لنسائي، فقالت: تقيم معي ثلاثاً خالصةً»۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔
- ② خود واقدی سے سنن دارقطنی ہی میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت آئی ہے

۱۷ نیز اسی باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْسِمُ بَيْنَ نِسَائِهِ فَيَعْدِلُ وَيَقُولُ : اللَّهُمَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلَا تَمْلِكْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ » ۱۲ م

۱۸ (ج ۱ ص ۲۸۹) باب فی المقام عند البکر ۱۲ م

۱۹ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «إن شئتِ سبعتُ عندك وإن شئتِ ثلثتُ ثم دُرتُ، قالت: ثلثت»۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تَزْوِجُ أُمَّ سَلَمَةَ فَدْخَلَ عَلَيْهَا فَأَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ أَخَذَتْ بَشُوبَةٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ شِئْتَ زِدْتُكَ وَحَاسِبْتُكَ بِهِ، لِلْبَكْرِ سَبْعٌ وَلِلثَنِيثِ ثَلَاثٌ»۔

دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۹) باب قد رماستحقه البکر الخ ۱۲ مرتب

۲۰ (ج ۳ ص ۲۸۴) باب المهر، رقم ۱۴۳۳ ۱۲ م

۲۱ حوالہ بالا رقم ۱۴۳۳ ۱۲ م

”البكر إذا نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليال وللثيب ليلتان“ اس طرح اس روایت میں اور پچھلی روایت میں تعارض ہو گیا قنسا قنسا۔

(۳) ابن ابی حاتم نے اپنی ”علل“ میں ”ابو قتیبہ عن اسرئیل عن ابی اسحاق عن ابی سلمة بن عبد الرحمن عن ام سلمة“ کے طریق سے روایت ذکر کی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها : إن شئت سبعتُ لك، وإن سبعتُ لك سبعتُ لنسائي، وإن شئت زدت في مهرک وزدت في مهرهن“ اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

اس میں ”لما خطبها قال لها“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپ قبل التزوج بھی ازدواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ بیع پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازدواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واقدی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً) ”وإذا تزوج الثيب فثلاث ثم يقسم للبكر سبعة أيام وللثيب ثلاثة أيام، ثم يعود إلى نساءه“ اور ”وإذا فثلاث ثم أدور“ اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو ثیبہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر قوی ہو جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۵۲) علل أخبار رويت في النكاح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲ م

۲۔ كما قال العلامة العثماني في إعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۱) ۱۲ م

۳۔ طحاوی (ج ۲ ص ۱۱) باب مقدار ما يقيم الرجل عند الثيب أو البكر الخ برواية أنس ۱۲ م

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۸۳، رقم ۱۳۰۰) برواية أنس ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۶ ص ۱۱) برواية عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن ۱۲ م

۶۔ اشکال اور اس کے جوابات سے متعلقہ مذکورہ بحث اعلیٰ السنن (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۱۵) باب وجوب العدل بين الاذواج فيما يطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۳ ص ۲۲۹ تا ۲۵۲) باب القسم بين النساء ۱۲ م

حدیثِ باب کا بعض احاف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نقص قرآنی سے ثابت ہے جو ”عام“ ہے۔

اور حدیثِ باب خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوطِ قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں اور اس کا ثبوت بھی اخبارِ آحاد سے ہے، معلوم ہوا کہ ”عدل بین النساء“ کی آیات عام نہیں کہ اخبارِ آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات ”محمل“ ہیں اور اخبارِ آحاد ان کے لئے مفسر بن سکتی ہیں لہذا حدیثِ باب بھی آیاتِ عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد «
عن ابن عباس قال رد النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحاً -

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرّد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرّد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۲) باب القسم ۱۲ م

۲۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه فأيتھن خرج سهمها خرج بهما معه الحديث - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹۱) باب فی القسم بین النساء، کتاب النکاح ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننہ (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب الزوجین یسلم احدهما قبل الآخر، لکن لیس فیہ بمهر جدید “ ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۰۴) باب إلى متى ترد علیہ امرأته إذا أسلم بعدھا، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کر دے تو اس کے انکار کے بسبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي ثَعْلَبٍ يَقَالُ لَهُ عِيَادُ بْنُ النُّعْمَانِ فَكَانَ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَأَسْلَمَتْ ، فَدَعَاهُ عَمْرٌ ، فَقَالَ : « إِمَّا أَنْ تَسْلَمَ وَإِمَّا أَنْ أَنْزَعَهَا مِنْكَ » فَأَبَى أَنْ يَسْلَمَ ، فَزَعَهَا مِنْهُ عَمْرٌ »

نیز کتاب الحجۃ میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں : » اُسَلَمَتْ امْرَأَةٌ نَصْرَانِي ، فَقَالَ لَهُ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَتَسْلَمَنَّ أَوْ لَا فَتَرَقَّ بَيْنَكُمَا قَالَ لَا تَحْدِثُ الْعَرَبُ أَتْنِي أَسْلَمْتُ مِنْ أَجْلِ بَضْعِ امْرَأَةٍ ، فَتَرَقَّ بَيْنَهُمَا عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۸۸) باب نکاح اهل الشرك۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احناف کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دارالاسلام میں ہوں، لیکن اگر دونوں دارالحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص ۱۱۱) باب نکاح اهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دارالاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کر لے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاح جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۴ ص ۱۱۱) باب النصرانی تکتون تحته نصرانیۃ فتسلم النصرانیۃ والزواج غائب ثم یسلم الی ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۵ ص ۹۱) ما قالوا فی المرأة تسلم قبل زوجها ، من قال یفرق بینہما ، کتاب الطلاق ۱۲ م

۳۔ (ج ۴ ص ۱۲ م

۴۔ زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۳۱) فصل فی حکمہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الزوجین یسلم أحدهما قبل الآخر۔ ۱۲ م

۵۔ چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۱۱) اور سنن ابی ماجہ (ص ۱۱۱) ۱۲ م

ابوالعاص غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے چنانچہ ابوالعاصؓ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموال تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریر سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامان تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال ان کو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور مکہ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں پھر سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیث باب میں "مہر جدید" اور نکاح جدید کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں "نکاح اول" کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاة کی

۱۰ حضرت زینبؓ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابوالعاص ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابوالعاصؓ گرفتار کئے گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابوالعاص کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رض سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و انقیاد کی گردنیں فوراً ہی خم ہو گئیں، قیدی بھی رہا کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۳) و ج ۳ ص ۲۱۵ (۱۲ مرتب

۱۱ سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۲) م

۱۲ دیکھئے العرف المشذی (ص ۳۶) م

۱۳ کثیر الخطاء والتدلیس قالہ الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص ۱۵) م

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدة الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گزری نہ تھی، لہذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اثنائے عدت میں اس وقت مستحق ہوا جب ابوالعاصؓ اسلام لا چکے تھے، اس لئے نکاح ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولما منع من ذلك من حيث العادة فضلاً عن مطلق الجواز^۱۔

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلاف ظاہر ہے وہاں علامہ سیوطیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو ہمار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل سقط ہو کر ضائع ہو گیا، اس وقت سے حضرت زینبؓ کو مسلسل خون آنا رہا یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی، لہذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدة الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوتِ سند کی بنا پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرضِ اسلام اور اس کے بعد ابار ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرضِ اسلام سترہ میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔ اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے «لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ» اور یہ آیت

^۱ فتح الباری (ج ۹ ص ۴۲۴) کتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المشرقة أو النصرانية الخ ۱۲ م

^۲ اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) ۱۲ م

^۳ الروض الأتف (ج ۲ ص ۸۷) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

^۴ سورة الممتحنة، آیت (۱۰) پ ۲۷ ۱۲ م

مدنی ہے سلسلہ میں نازل ہوئی، گویا حضرت زینبؓ کا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا۔

علامہ سیوطیؒ نے الروض الأنف میں ”عمرو بن شعیب“ اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ”بالنکاح الاول“ سے مراد ”بمثل النکاح الاول“ ہے یعنی ”رّدھا بمثل النکاح الاول فی الصداق والحیاء“ لم یحدث زیادة علی ذلک من شرط ولا غیرہ، لیکن یہ تاویل بھی خلاف ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب، شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول یہ ہے جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابوالعاصؓ کی طرف ”نکاح جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مر تحقیقہ، واللہ اعلم۔

۱۔ اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سلسلہ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۶) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابوالعاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا ”ای بنیۃ اکرمی مثواء ولا یخلصن الیک، فانک لا تھلین له“، سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ کا لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ نیز ابوالعاصؓ کے سفر شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحقؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”حتی اذا کان قبیل الفتح خرج ابوالعاص تاجراً الى الشام.... فلما فرغ من تجارته وأقبل قافلاً لقیته سرّیۃ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ“ سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۵) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ روضۃ مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سلسلہ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سلسلہ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جور مضان سلسلہ میں ہوا) کے قریب کس طرح رد ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہذا حنفیہ کا عرض اسلام والا جواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ اعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأة فیموت عنها قبل أن یفرض لها،

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها حتی مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساءها لاوکس ولاشطط وعلیها العدة ولها المیراث، فقال معقل بن سنان الأشجعی فقال: قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی بروع بنت واشق امرأة مثا مثل الذی قضیت، ففرح بها ابن مسعود^۱۔

اگر احد الزوجین اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہر مثل دیا جائیگا، سفیان ثوری، امام احمد اور امام اسحاق کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی قول جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب ہوگا، امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔^۲ حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیث باب ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب سے روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے مکافی حدیث الباب، بعض میں ”معقل بن یسار“، بعض میں ”رجل من اشجع“ اور بعض میں ”ناس من اشجع“ آیا ہے لہذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنان والی روایت کو امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے۔^۳

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۸۸) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً حتی مات، والنسائی (ج ۲ ص ۴۸) إباحة التزوج بغير صداق ۱۲ م

۲۔ الوکس: النقص والشطط: الجور مکافی النہایہ (ج ۵ ص ۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب

۳۔ مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذی نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) باب المہر ۱۲ مرتب

۴۔ بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۳۳) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً الخ ۱۲ م

۵۔ ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴، ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب الصداق، باب أحد الزوجین یموت ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها ۱۲ مرتب

۶۔ بلکہ خود امام بیہقی فرماتے ہیں کہ ”هذا الاختلاف فی تسمیة من روى قصة بروع بنت واشق عن النبی صلی الله علیہ وسلم لایوہن الحدیث، فان جمیع هذه الروایات أساسیدھا صحاح وفی بعضها ما دل علی أن جماعة من أشجع شهدوا

بذلك فكان بعض الرواة سئى منهم واحد أو بعضهم سئى اثنين وبعضهم أطلق ولم یسم، ومثله لایرة الحدیث ولولا ثقة من رواه عن النبی صلی الله علیہ وسلم لما کان لفرح عبد الله بن مسعود بروایتہ معنی واللہ أعلم سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴، ص ۲۴۹) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابہ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قول قدیم سے قول جدید کی طرف رجوع کر لیا تھا کما نقلہ الترمذیؒ۔

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم

تمت أبواب النكاح فله الحمد في الأولى والآخرة

أبواب الرضاع

باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

عن علي بن أبي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله حرم من

الرضاع ما يحرم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتب حنفیہ میں متعدد درشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔
ایک سوال اور اس کا جواب | اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثنائے منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جا رہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اُخ رضاعی کی نسب بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب رشتوں میں »أخت الأخ« کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ »أخت الأخ« ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ »أخت نسب« ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اُخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسب تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کر دیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب | یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

۱۰ الحدیث أخرجه النسائي عن عائشة (ج ۲ ص ۸۱) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

۱۱ علامہ بن نجیم نے ان مستثنیات کی اکاسی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۲۳ و ۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔ اس پر شیخ ابن ہمامؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں »حَلَالٌ لِّأَبْنَائِكُمُ« کے ساتھ »الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ« کی قید لگی ہوئی ہے، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ »يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ« کے ساتھ »مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ« کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور »حَلِيلَةُ الْإِبْنِ« کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہئے۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لانیخل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا، حالانکہ »حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي« کی حرمت متفق علیہ ہے حتیٰ کہ تفسیر مظہریؒ اور تفسیر قرطبیؒ میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قول جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے، اس لئے »حَلِيلَةُ الْإِبْنِ الرِّضَاعِي« کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے، جس کی وجہ سے اعتراض مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمامؒ کا تعلق ہے سوا دل تو ان کا یہ اعتراض بطور فتویٰ نہیں پھرا اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تفرّد ہے اور ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں »لَا تَقْبَلُ تَفَرُّدَاتِ

۱۔ سورۃ نساء آیت (۲۳) پ ۱۲

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۳ و ص ۳۱۴) کتاب الرضاع ۱۲

۳۔ رد المحتار (ج ۲ ص ۵۰۵) باب الرضاع ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۶۱) تحت قوله تعالى : وَحَلَالٌ لِّأَبْنَائِكُمُ الْوَحْ

۵۔ (ج ۵ ص ۱۱۶) ۱۲

۶۔ تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص ۴۷) ۱۲

۷۔ البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں : وَتَوَقَّفُ فِيهِ شَيْخُنَا وَقَالَ : إِنْ كَانَ قَدْ قَالَ أَحَدٌ بَعْدَ التَّحْرِيمِ فَهُوَ أَقْوَى - زاد المعاد (ج ۵ ص ۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاعة الخ ۱۲

مرتب عنی عنہ

شیخنا^۱، لہذا ان کی عبارت کی بناء پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔
 احقر کو عرصہ تک شیخ ابن سہام^۲ کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہو سکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث ”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ میں ”من“ سببیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صہر دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق^۳ میں علامہ ابن نجیم کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشذی^۴ میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، فلتہ الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف حجت نہیں، نیز صاحب ہدایہ^۵ نے تصریح کی ہے کہ ”الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ“ کی قید متبنی کو خارج کرنے کے لئے ہے^۶ یعنی حلیۃ المتبنی حرام نہیں واللہ اعلم

۱۔ کما ذکر الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۵) باب فی التسمیۃ

عند الوضوء ۱۲ مرتب

۲۔ أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب یحرم من الرضاع الخ عن عائشۃ رض ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۲۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

۴۔ (ص ۳۶۸) باب ما جاء یحرم من الرضاع الخ ۱۲ م

۵۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۲) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاحی ہے یعنی وہ حرمت رضاعت جو "اب رضاعی" کے واسطے

سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدرِ اول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؓ، ابوسلمہؓ بن عبدالرحمنؓ، سلیمان بن یسارؓ، عطاء بن یسارؓ، مکحولؓ، ابراہیم نخعیؓ، ابوقلایہؓ، ایاس بن معاویہؓ، قاسم بن محمدؓ، سالمؓ، حسن بصریؓ، ابراہیم بن علیہؓ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا شعبیؓ اور داؤد ظاہریؓ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؓ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل "وَأُمّهَاتُکُمْ اللَّائِقَاتِ أَرْضَعَتْکُمْ" ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عمتہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیصِ شئی بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ حجت نہیں،

قائلین حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا "فلیج علیک فإنه عمک" نیز قائلین حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب

۱۱ دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۹۷) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲

۱۲ سورۃ نساء، آیت ۲۳ پ ۱۲

۱۳ واحتج بعضهم (على عدم الحرمة) من حيث النظر بأن اللبن لا ينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة الى الرجل، والجواب أنه قياس في مقابلة النص فلا يلتفت إليه۔

أنظر لمزيد التفصيل فتم الباری (ج ۹ ص ۱۵۱) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

۱۴ یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۶۴) باب لبن الفحل اور مسلم

(ج ۱ ص ۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے » اَنَّهُ سئل عن رجل له جارتان أَرْضَعَتْ إِحْدَاهُمَا جَارِيَةً وَالْأُخْرَى غُلَامًا أَيَحِلُّ لِلْغُلَامِ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِالْجَارِيَةِ؟ فَقَالَ: لَا الْفَلَّاحُ وَاحِدٌ -
یہ اختلاف صدرِ اوّل میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ رشتہ حرام ہیں۔ واللہ اعلم
تقریر شرح البجا بزيادة من المرتب

باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصّة ولا المصّتان «
ایک روایت میں »ولا الإملاجة ولا الإملاجتان« کی زیادتی بھی آئی ہے، مقدمہ اسم مرہ ہے جو
مصّ میصّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ »إملاج« ادخال کے معنی میں
ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

۱۰۰ ہو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذي أَرْضَعَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا كَانَ أَصْلُهُ مَاءُ
الفحل - النهاية (ج ۴ ص ۲۶۲) بتغییر ۱۲ مرتب

۱۰۱ لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احقر کو نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت
اگرچہ جمہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظ نے بھی اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵)،
علامہ عینی نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹)،
نیز علامہ ابن حزم اپنی کتاب مراتب الإجماع (ص ۶۷) میں لکھتے ہیں »واختلفوا فی رضاع الفحل« ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۰۲ الحديث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۶۸) فصل لا تحرم المصّة ولا المصّتان الخ وإبوداؤد (ج ۱ ص ۲۸۲) باب

هل يحرم مادون خمس رضعات ۲۱۲

۱۰۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) »مصّتان« والی روایت (بروایت عائشہ) مستقل طور پر اور »إملاجتان« والی روایت (بروایت
ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں
جو »عبد اللہ بن زبیر عن امیہ« کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذی نے اس کو »غیر محفوظ قرار دیا ہے، دیکھئے
نصب الرایہ (ج ۳ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرم ہوتی ہے ؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابو عبیدہؓ، اسحاقؒ، ابو ثورؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں مقتہ اور مقتین کو غیر محرم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرم ہیں۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا شیع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث باب سے ہے فرماتی ہیں «أُنزل في القرآن عشر رضع معلومات، فَنُسِخَ من ذلك خمس و صار إلى خمس رضعات معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك»، یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔

۱۔ ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولين - ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۴۶۹) فصل لا تحرم المصّة إلّا - ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ موطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «مالک عن نافع أن صفية بنت أبي عبيد أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد الله ابن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها» (ص ۵۳۶) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب

۵۔ حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولين - ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالیٰ کا فرمان ”وَأُمِّهُتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ“ اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبر واحد سے تقييد و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابو بکر حصاصؓ نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے۔

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب“ اس میں بھی مطلق رضاعت کو محترم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابو حنیفہؒ نے ”حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمرہ عن شریح بن ہانی عن علی بن ابی طالب“ کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے ”یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“ یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات و اثبات ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے سوا صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں ”کتبنا إلی ابن اہیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فکتب أن شریحاً حدّثنا أن علیاً وابن مسعودؓ کا نا یقولان: یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“

⑤ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”ما کان من الحولین وإن كانت مصّة واحدة فہی تحرّم“

۱۵ سورۃ نساء آیت ۲۳ پ ۱۲ م

۱۶ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۷ تا ۱۲۸) مطلب اختلاف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

۱۷ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۷۱) ما يحترم من الرضاع ۱۲ م

۱۸ جامع المسانید للخوازمی (ج ۲ ص ۹۰) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواهر المنیفة

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

۱۹ (ج ۲ ص ۸۷) القدر الذی یحترم من الرضاعة ۱۲ م

۲۰ (ص ۲۶۶) باب الرضاع ۱۲ م

⑥ مصنفؒ عبدالرزاق میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے

جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محرم ہے۔

⑦ اگلے باب (فی شہادۃ المرأة الواحدة فی الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی

حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری میں بھی ہے جس میں آگئے صرف ”انی قد ارضعتکما“ سکر ”دعھا عندک“ کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوتی۔

⑧ مصنفؒ عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل و کثیر مقدار کے محرم ہونے

پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے

جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآنؒ میں اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے ”لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان“ کا ذکر کیا تو انھوں

نے فرمایا ”قد کان ذلک فأما لیوم فالرضعة الواحدة تحرم“

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلمؒ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ

یہ ہیں کہ ”کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن، ثم نسخت بجمع

معلومات، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما یقرأ من القرآن“ حالانکہ مصنفؒ

عثمانیہ میں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ

بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ ”فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما

یقرأ من القرآن“ سوان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبداللہؓ

۱۵ (ج ۲، ص ۶۶)، رقم ۱۳۹۱ باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

۱۶ (ج ۲، ص ۶۵ و ۶۶) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرضعة ۱۲ م

۱۷ دیکھئے (ج ۲، ص ۶۶ تا ۶۷) ۱۲ م

۱۸ (ج ۲، ص ۱۲۵) مطلب اختلف السلف فی التحريم بقليل الرضاع ۱۲ م

۱۹ (ج ۱، ص ۶۹)۔

بن ابی بکرؓ کا تفرّد ہے اور عمرہ کے دو شاکر دیکھی بن سعید انصاری اور قاسم بن محمد جو عبد اللہ بن ابی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہذا یہ عبد اللہ بن ابی بکر کا وہم ہے۔ اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی ”وہی فیما یقرأ من القرآن“ کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جز تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپ کی وفات تک بطور قرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنی بیان کئے ہیں، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشا یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلم ہے لیکن یہ صرف منسوخ التلاوة ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ بن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

۱۔ یحییٰ بن سعید کا روایت کے لئے دیکھیے مسلم (ج ۱ ص ۴۶۹) ۱۲ م

۲۔ قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھیے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۳) کذا فی تلمیذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ م

۳۔ دیکھیے المختصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۳۲) و فیہ : مع أنّہ (أی کون خمس رضعات من

القرآن) محال لأنہ یلزم أن یكون بقی من القرآن ما لم یجمعه الراشدون المہدیون، ولو جاز ذلك لاحتمل

ان یكون ما أثبتوه فیہ منسوخاً وما قصر واعنه ناسخاً، فیرتفع فرض العمل به، ونعوذ باللہ

من هذا القول وقائلہ ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھیے شرح نووی صلی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۶۸) ۱۲ م

۵۔ دیکھیے انوار المحمود للنخیب آبادی (ج ۲ ص ۹، مطبوع دہلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲

چاہتا ہے، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، لکھامرت۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی شہادة المرأة الواحدة فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال: تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأبیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء، فقالت: إني قد أرضعتكما وهي كاذبة، قال: فأعرض عني قال: فأبیتہ من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما «دعها عنك»

اس حدیث کی بنا پر امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔
جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبی اور عطار کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ»۔
اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ «کیف وقد قیل دعها عنك» یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواہی پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے پہلی بار حضرت عقبہ کی بات سن کر اس پر فیصلہ نہیں

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۶) کتاب الرضاع ۱۲ م

۲۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادة المرضعة، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۸)

و۲۶۹) کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۱۲ م

۴۔ مجمع بخاری (ج ۱ ص ۳۶۱) کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲ م

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔
 نیز شمس الاممہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں
 بھی قانوناً قابل قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ
 سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہو گئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت
 دی، ظاہر ہے کہ یہ شہادت الضغنؒ تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں ہے، لہذا یہ حدیث خابہ کے
 نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے
 بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبهات میں ذکر کی ہے جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے
 قائم کیا گیا ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء ما ذکر ان الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر دون الحولين

عن أم سلمة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحترم من الرضاعة
 إلا ما فتح الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام، مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس
 دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی
 حاجت نہ ہو۔

۱۔ مبسوط سرخسی (ج ۵ ص ۱۳۷) کتاب النکاح، باب الرضاع، اثبات الرضاع بشهادة النساء۔ فرماتے ہیں :
 والدليل عليه أن تلك الشهادة كانت عن ضغن فإنه قال: جاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبين أن نطعمها
 فجاءت تشهد على الرضاع، وبالإجماع يمثل هذه الشهادة لا تثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتياطاً
 على وجه التنزه ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶ و ۲۵۷) ۱۲ مرتب

۳۔ الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔
 سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ من فتته، شقته، أى ما وقع موقع الغذاء بأن يكون فى أو ان الرضاع، قوله فى الثدي۔ حال من فاعل
 فتح أى فافضاً منها، ولا يشترط كونه من الثدي، فإن إيجار الصبي محرم۔ مجمع بحال الأنوار (ج ۲ ص ۹۷) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحتہ دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

السبۃ علامہ ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغریٰ میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”أَنَّ سَالِمًا مَوْلَى أَبِي حَذِيفَةَ كَانَ مَعَ أَبِي حَذِيفَةَ وَأَهْلِهِ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَتَتْ يَعْنِي بِنْتُ سَهِيلٍ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ وَعَقْلٌ مَا عَقَلُوا وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِي تَحْرِمِي عَلَيْهِ وَ يَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ، فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتَهُ، فَذْهَبِ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حَذِيفَةَ“

لیکن طبقات ابن سعد میں واقعہ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیلہ بنت سہیلؓ ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو ”سالم“ پی لیتے تھے ”وكان بعد يدخل عليها وهي حاسر، رخصة من رسول الله لسهلة بنت سهيل“

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہیلہؓ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہیلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے ”واقعہ حال لا عموم لھا“ جبکہ حدیثِ باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء | پھر جمہور کا مدتِ رضاعت کی تحدید میں اختلاف ہے۔

۱۔ المحلی (ج ۱۰ ص ۱۹۱) رضاع الکبیر محرم ۱۸۶۹ ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا (ج ۱۰ ص ۱) صفة الرضاع المحرم ۱۸۶۶ ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ۱۲ م

۴۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۲) فی تسمیة النساء المسلمات المبیعات من قریش وترجمة سهيلة،

نیز حافظ ابن حجر نے بھی الإصابہ (ج ۴ ص ۳۲۹) میں حضرت سہیلہؓ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔

کذا فی تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۴) باب رضاعة الکبیر ۱۲ مرتب

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدت رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال ہے۔

امام زفرؒ کے نزدیک کل مدت رضاعت تین سال ہے۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“ ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا رضاع إلا ما كان في الحولين“

امام ابوحنیفہؒ ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“ سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”حولین“ کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے ”فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا“ میں ”فَإِنْ“ کی فاقعیت کے لئے ہے جو اسپردال ہے کہ ”فصال“ بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدت رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ ”مولودہ“ یعنی اب کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں۔

۱۔ امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری ”حولان و شہر“ تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۴) باب من قال لا رضاع بعد حولین - ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۱۲ م

۴۔ رواء الدارقطني في سننه (ج ۲ ص ۱۴)، رقم غا، الرضاع) وقال: لم يستنده عن ابن عيينة غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والہیثم بن جمیل وثقة الامام أحمد والعجلی وابن حبان وغير واحد وكان من الحفاظ إلا أنه وهم في رفع هذا الحديث والصحيح وقفه على ابن عباسؓ ”كذا في نصب الراية (ج ۳ ص ۱۴)۔ وراجعہ لطرقة الموقوفة - ۱۲ مرتب عنی عنہ

۵۔ اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۸) اور تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے ”وَحَمْلُهُ وَفِطْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“

کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہؒ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس ماہ کی مدت ہوتی ”کالاجل المضروب للمدینین“ لیکن حمل کے حق میں ایک منقص پایا گیا یعنی حضرت عائشہؓ کی روایت ”لا یكون الحمل أكثر من سنتین وقد رما یتحول ظل المغزل“ اس لئے اکثر مدت حمل دو سال ہوئی۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”وما أجاب به صاحب الهدایة ههنا فهو ركيك جدا“ اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آ رہا ہے جو درست نہیں۔

لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ ”حملہ“ کا مطلب ”حمل علی الأیدی“ ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدت رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادتہ بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے،

۱۴ سورۃ احقاف آیت (۱۵) پ ۱۲ م

۱۵ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲ م

۱۶ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۳۲۲، رقم ۲۸۸) باب المہر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۳) کتاب العدۃ، باب ما جاء فی اکثر الحمل۔ حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے ۱۲ مرتب

۱۷ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳) کتاب الرضاع ۱۲ م

۱۸ اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہؓ کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مختص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہذا اثر ناسخ ہی بنے گا مختص نہیں۔ کذا فی

فیض الباری (ج ۴ ص ۲۴) باب من قال لارضاع بعد الحولین۔ ۱۲ مرتب

۱۹ علامہ نسفیؒ نے یہ جواب امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص ۲۵)

جبکہ فیض الباری (ج ۴ ص ۲۴) میں اس جواب کو زخشری کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زخشری کی کشف میں

یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت ”حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا“ میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ ”حمل علی الایدی والاکف“ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”حملہ وفصالہ“ میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی :

(۱) حملتہ اُمُّہ کرہا اٰی فی البطن (۲) ووضعتہ کرہا (۳) وحملہ اٰی علی الایدی (۴) وفصالہ -

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبین کا مسلک دلائل کی رُو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں : ”ولا یخفی قوۃ دلیلہما“ اس لئے کہ آیت ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ“ میں آگے ”لِمَنْ أَرَادَ أَنْ یُسَیِّرَ الرِّضَاعَةَ“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ ”فَإِنْ أَرَادَ إِفْصَالَ عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا مستعین ہے واللہ اعلم

تقریر شرح الباب بزیادات من المرتب۔

باب ماجاء فی الأُمّة تعق ولہا زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس اختیار کو اختیارِ عتق کہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو اختیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیاءِ عتق ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیاءِ عتق کے قائل نہیں۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے ”عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بريرة حرًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم“

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں ہشام بن عروہ عن أبيه عن عائشة کے طریق سے اس طرح مروی ہے ”قالت : كان زوج بريرة عبدًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرًا لم يخيرها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ”ولو كان حرًا لم يخيرها“ کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جز نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوجِ بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوجِ بریرہؓ کے آزاد ہونے

۱۔ طاؤسؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، حماد اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة وزوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

۲۔ عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، سلیمان بن یسارؒ، ابوقلابہؒ، ابی لیلیٰؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

۳۔ أخرجه الترمذی فی الباب وأبو داود فی سننه (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الطلاق، باب من قال كان حرًا، والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الزکوۃ، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروہ : فلو كان حرًا ما خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۴) کتاب الطلاق، باب خيار الأمة لعتق وزوجها مملوك ۱۲ مرتب

کی اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حریا عبد ہونے میں شک ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسود کی حر ہونے سے متعلق روایت راجح ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبت زیادت سچے کی بنا پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینی فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ ”انہ کان عبدًا فی حالۃ، حرًا فی حالۃ آخری“ اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ متعین ہے کہ رقیّت کے بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیّت نہیں آسکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیّت مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔

علامہ عینیؒ کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”وکان اسم زوجہا مغیثاً وکان مولیٰ، فخیّرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس روایت میں لفظ ”مولیٰ“ صراحۃً آیا ہے

۱۷ عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۱۸ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۹) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۱۲ م

۱۹ یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوج بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن

ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی المملوکہ تعتق وہی تحت حرّ أو عبد ۱۲ م

۲۰ دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۴۹) ۱۲ م

۲۱ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۹) باب من قال کان حرّاً، میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۲۲ مذکورہ تفصیل بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۰) باب فی المملوکہ الخ سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدی لابن القیم ۱۲ مرتب

۲۳ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب الطلاق، باب خيار الأمة تحت العبد ۱۲ مرتب

۲۴ حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذیؒ کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت

احقر کو نہ مل سکی) دیکھئے الإصابہ (ج ۳ ص ۴۵۲، رقم ۸۱۴۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ ”عبد“ آیا ہے وہ ”مولیٰ“ کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”عبدیت“ کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے ”أَنَّ زَوْجَ بَرِيْرَةَ كَانَ عَبْدًا لِّبْنِي الْمَغِيْرَةِ يَوْمَ اعْتَقَتْ بَرِيْرَةَ“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو حریت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معتقہ اور صاحبِ معاملہ تھیں۔ پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی عقد میں موثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الولد للفراش

”عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاشر المحجر“

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے چنانچہ یہ روایت بیس سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے،

۱۔ ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

۲۔ چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیث متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۸۳) قبیل باب العل بالحق القائف الولد، کتاب الرضاع، بحوالہ تکرار شرح المہذب للمطعی (ج ۱۶ ص ۳۴)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث ”الولد للفراش“ هو من أصح ما يروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة۔ كذا في العدة (ج ۲۳ ص ۲۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ والفتح للمحافظ (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ رواۃ صحابہ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

- (۱) روایت حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمرؓ۔
- (۲) = حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) مسند عثمانؓ۔
- (۳) = حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتجات،
- (۴) = حضرت ابوامامہ باہلیؓ، مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶) مسند ابوامامہ۔
- (۵) = حضرت ابوہریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔
- (۶) = حضرت عمرو بن خارجہؓ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث۔
- (۷) = حضرت عبداللہ بن بکرؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب الحاق الولد بالفراش۔
- (۸) = حضرت علیؓ، مسند احمد و مسند بزار۔
- (۹) = حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مسند بزار۔
- (۱۰) = حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلیٰ۔
- (۱۱) = حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۲) = حضرت براء بن عازبؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۳) = حضرت زید بن ارقمؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۴) = حضرت عبادہ بن الصامتؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔
- (۱۵) = حضرت ابوسعودؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۶) = حضرت اثلثہ بن الاسقعؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۷) = حضرت ابو وائلؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۱ تا ۱۷ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق،

باب الولد للفراش۔

- (۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ، سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۳) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔
- (۱۹) = حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب الحاق الولد بالفراش۔
- نسائی میں یہ روایت ابن مسعود کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ نے ابن مسعود کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔
- (۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بزار۔
- (۲۱) = حضرت حسین بن علیؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روایت ہے،
- دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ و ۱۵) ۱۲ مرتبہ عنہ

اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے ”حجر“ سے خبیثت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی ”حرمان الولد الذی یدعیہ“ اور بعض نے ”حجر“ سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظؒ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاق حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے و مثل ذلك كثير في كلام البلغاء۔
پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں :

① فراش قوی جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے مستفی نہیں ہوتا الا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

② فراش متوسط، جو ام ولد کا فراش ہے اس کے دو سر بچے سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب مستفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

③ فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے۔

حدیث باب کی بناء پر کتب حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراش قوی ہے ”والولد للفراش“۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظ حدیث پر غیر معمولی جمود ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگرچہ فی الواقع

۱۷ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶ و ۳۷) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ م

۱۸ دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتبہات ۱۲ م

۱۹ البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲ م

۲۰ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴)

باب الولد للفراش، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام، جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامت ہی کیوں نہ ہو، اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ”الولد للفراش“ کے بعد ”وللعاهر الحجر“ کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حالاً سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی ”فتبتن أن الأمر يدور مع الفراش لا مع حقيقة العلوق، فإن العلوق امر مخفى لا سبيل إلى القطع به“

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الامکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

۱۔ فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) - وفيه : ولكنهم شرطوا (أى الشافعية) إمكان الوطء أيضاً بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفية ليس بشرط بل يكفي ثبوت الفراش)..... ثم إنه ما ذا يكون باسئراط الإمكان؟ لاحتمال أن يكون التقيا في محل ثم لم يجامعها الزوج وأنت بولد في تلك المدة أو جامعها ولم تحمل منه و زنت - والعياذ بالله - وعلقت منه فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبداً وإن تفاوتت قوة وضعفاً، فالذى يدور عليه امر النسب هو الفراش، وليس على القاضى أن يتجسس سراير الناس ۱۲ مرتب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی مخطور لازم نہ آئے، اور زیر بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی مخطور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔
واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم۔

باب ما جاء في كراهية أن تسافر المرأة وحدها

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔
عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا،
جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ”وجوب حج علی المرأة کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون رفقہ کے ساتھ ہو جن میں قابل اعتماد عورتیں بھی ہوں،
مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”اَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحِجُّوا“ نیز عدی بن حاتم کی روایت میں

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۱) أبواب العرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۳۳۳) کتاب الحج،

باب سفر المرأة مع محرم الخ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) کتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳) کتاب الحج ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ آل عمران آیت (۹۷) پ ۱۲ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ م

آپ کا فرمان ہے » والذی نفسی بیدہ لیتقنَّ اللہ ہذا الامر حتی تخرج الطعینۃ من الحیرۃ فتطوف بالبیت فی غیر جوار أحد «

حقیقہ اور حنا بلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- ① حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب۔
- ② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان » لا تمحجن امرأة إلا ومعها ذو محرم «۔

③ حضرت ابوامامہ باہلیؓ کی روایت قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یحل لامرأة مسلمة أن تمحج إلا مع زوج أو ذی محرم «۔

④ عقلی دلیل سے بھی اخاف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے » و تزاد بانضمام غیرھا الیھا « یہی وجہ ہے کہ خلوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقتید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بنیاد پر مزید تقیید و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز کذا قال الشیخ ابن الہمام۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ مسند احمد (ج ۳ ص ۲۵۷) نیز دیکھئے (ج ۳ ص ۳۷۸) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۳، رقم غ ۳) کتاب الحج ۱۲ م

۳۔ التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

۴۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۳) ۱۲ م

أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں رشتہ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دو سکند مذہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دین یہودی میں | یہود کے اصل دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوج ثانی سے نکاح و طلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو کبھی آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتیٰ أصبح الطلاق شاذاً فی القرن الحادی عشر المیلادی

طلاق دین نصاریٰ میں | یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے کہ ”جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا“ اور انجیل لوقا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

۱۵ دیکھئے قواعد الفقہ ص ۳۶۲ ۱۲ مرتب

۱۶ مذکورہ تفصیل سفر التثنیۃ (۱: ۲۴-۳) سفر ارمیا علیہ السلام (۱: ۳) سے ماخوذ ہے، تکلمہ فتح الملہم (ج ۱)

ص ۱۳) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۷ (۱۰: ۱۱-۱۲) تکلمہ (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲ م

۱۸ (۱۶: ۱۸) تکلمہ ۱۲ م

کافیہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔
 بہر حال طلاق دین نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازدواج ممنوع تھا، جس کا
 نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دونوں موافق ان قانونوں میں رشتہ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل
 جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ
 جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ
 طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور
 رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیلی ہوئی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری
 خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں
 اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار
 صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا
 سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی
 عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے
 طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں
 کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا
 کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنادی
 گئی اور طرہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور
 فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پاگئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب
 یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے،
 اور رشتہ نکاح ہر وقت علی شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دین ہنود میں | ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب
 ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب
 ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے
 پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ہند میں اب بھی سوائے چند پنج فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفا کے نزدیک اس کو اب تک جائز سمجھا جاتا ہے۔

طلاق دین اسلام میں | اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشا یہ ہے کہ رشتہ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقت مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جاسکتا ہے۔

① نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتہ نکاح قائم کرے اور بعد میں بد صورتی وغیرہ کی بنا پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،

② معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے "فَإِنْ

كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا" نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لَا يَفْرَكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرًا وَقَالَ غَيْرُهُ"

③ پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابل برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ تَخَافُونَ

نُشُوزَهُنَّ فَعَظُّوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا"

۱۷ "طلاق دین ہنود میں" کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتب کا اضافہ ہے جو تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۱۱) سے ماخوذ ہے، بحوالہ

دائرة المعارف البريطانية مادة DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۴، ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ سورۃ نساء آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۱۹ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

۲۰ سورۃ نساء، آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۲۱ اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں :

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بسترہ علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر پھر بھی باز نہ آئے تو بدرجہ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹-۴۰۰)

(۴) پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ لے سکے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَحْفَتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنَّهُ يُرِيدُ إِصْلَاحًا يُّوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ط۔ نیز ارشاد ہے "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ط۔

(۵) پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتہ نہ نکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ "أَبْغَضُ الْحِلَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الطَّلَاقُ" جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہئے۔

(۶) پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب نہ دیجائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔

(۷) نیز یہ حکم دیا گیا کہ مفتر ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات رو بہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو، اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

(۸) اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طفر لوٹ کر نہ آ سکے اور مغالطہ ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلاقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

(۹) پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو تو

۱۔ سورہ نساء آیت ۳۵، پ ۱۲

۲۔ سورہ نساء آیت ۱۲۸، پ ۱۲

۳۔ فی روایۃ ابن عمرؓ مرفوعاً عند أبی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی کراہیۃ الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے ”خلع“ کا راستہ رکھا گیا ہے نیز خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کر سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عتین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام غریبوں کا مسئلہ باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی منٹ سکتے ہیں، واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

باب ماجاء فی طلاق السنۃ

جمہور کے نزدیک طلاق سنت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے، بعض حضرات صحابہ و تابعینؓ نے ”طلاق احسن“ کو بھی طلاق سنت سے تعبیر کیا ہے، ”طلاق احسن“ کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقع پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا ”ما ہکذا أمرک اللہ، إنک قد أخطأت السنۃ، والسنۃ أن تستقبل الطہر فتطلق لكل قرۃ“ لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ ”طلاق سنت“ پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابل ثواب ہے بلکہ اس کو سنت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجب عقاب نہیں ہے۔

۱۔ زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تملکۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

۳۔ طلاق سنت اور طلاق احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) باب طلاق السنۃ

اور البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۸) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۱) کتاب الطلاق والخلع الخ رقم ۸۴ ۱۲ مرتب

۵۔ روح المعانی (ج ۲ ص ۱۳۶) سورۃ بقرہ، الطَّلَاق مَرَّتَین ۱۲ م

بلکہ امام سفدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسی کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک تحب، دوسرے مکروہ، مستحب وہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنه لم يترك لإحداث أمر الله مضعاً"۔
امام سفدی کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی کے مقابلہ میں ہے۔

طلاق ابن عمر في الحيض | عن يونس بن جبیر قال سألت ابن عمر فإتته

طلّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم، فامرّه أن يراجعها۔
رجوع کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبائی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب ہدایہ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

قال: (يونس بن جبیر) قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال فمّة - "فمّة" کی اصل "فما" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما یكون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "ة" وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "فمّة" میں "ة" اصلی ہو، اس صورت

۱۔ دیکھئے الننف فی الفتاویٰ (ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ م
۲۔ طلاق بدعی کی تعریف کی گئی ہے "ما خالف قسمی السنة (أی الأحسن والحسن) اس تعریف کی رو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالت حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں علیحدہ علیحدہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۳۔ یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹) باب إذا طلقت الحائض الزا اور مسلم (ج ۱ ص ۷۷)

باب تحریم طلاق الحائض الزا ۱۲ م

۴۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲ م

میں یہ کلمہ زجر ہے اور مطلب یہ ہے ”کفّ عن هذا الکلام، فانه لابدّ من وقوع الطلاق بذلک“

آرأیت ان عجز واستحسق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں :
ایک یہ کہ اگر ابن عمر صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالت حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب ”ان عجز عن ایقاع الطلاق علی وجهه وفعل فعل الاحمق فی التطليق في حالة الحيض، ألا يقع الطلاق؟“ ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمر اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جانا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہو ہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا ”ان عجز ابن عمر عن الرجعة وفعل فعل الاحمق بعد امتثال أمر النبي صلى الله عليه وسلم، ألا يقع الطلاق؟“

”مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهرا أو حاملا“ یہ اسی باب میں حضرت ابن عمر رضی کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبی داؤد میں یہ روایت ”مالک عن نافع عن عبد الله بن عمر“ کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمس۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے متصل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دی جائے۔ اور اس کی

۱۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملبم (ج ۱ ص ۱۷۷، ۱۷۸) باب تحريم طلاق الحائض ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب في طلاق الستة - ۱۲

۳۔ پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے :

ابام ابو حنیفہ اور امام شافعی دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے

متصل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہر متصل میں بھی طلاق جائز ہے،

وکلام المالکۃ یقتضی ذلک۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۲۷) باب قول الله تعالى : يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ

النِّسَاءَ الْمُحْتَاطَ الطَّلَاقَ، اور البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۴۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملبم (ج ۱ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب صفی حنہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہو جائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

بہر حال حدیث باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دی جانے والی طلاق اگرچہ

مُحْكَمُ الطَّلَاقِ فِي الْحَيْضِ وَالْاِخْتِلَافِ فِيهِ

حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ، علامہ بن تیمیہؒ اور حافظ ابن قیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحیض واقع نہیں ہوتی۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ”فمہ“ اور ”أرأيت إن عجز واستحقت“ بھی جمہور کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گزر چکی ہے۔

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) باب تحریم طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر بطریق مفصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تكملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۶) فصل وأما حكم طلاق البدعة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۶)

ص ۵۸) الطلاق فی الحیض یحتسب ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے المحلل (ج ۱ ص ۱۶۱) لا یحل لرجل أن یطلق امرأته فی حیضتها الخ رقم ۱۵۲۹، فیض الباری (ج ۲ ص ۲۱)

ص ۲۱) باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۲۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض ۱۲ مرتب

طلاق الحائض ۱۲ مرتب

کہ ابن تیمیہؒ ”فمہ“ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں ”کف“ یعنی کف عما تظن من کون الطلاق واقعاً۔ اور ”إن عجز واستحقت“ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں ”بأن الشرع لا یغیر بتغییرہ، وإذا کان حکم الشرع فیہ أن الطلاق فی الحیض لا یعتبر فهل یمن تغیرہ واعتباره بتطریق وحققہ“ لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا،

کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبد اللہ فرماتے ہیں: ”وكان عبد الله طلقها تطليقة واحدة فحسبت من طلاقها“ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ”فراجعتها وحسبت لها الطليقة التي طلقها“ (یہ دونوں روایتیں مسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۲ ص ۲۱)

علامہ ابن حزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل و جوابات کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب عنی منہ

باب ماجاء فی الرجل یطلق امرأته البتّة

عن عبد الله بن یزید بن ركانة عن أبيه عن جدّه قال : أتيتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، فقلتُ : یا رسول اللہ ! إنی طَلَقْتُ امرأتی البتّة فقال : ما أردتَ بها ؟ قلتُ : واحدة ، قال : والله ؟ قلتُ : والله ، قال : فهو ما أردتَ .
یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے «أنت طالق البتّة» کہے تو اس کا کیا حکم ہے ؟
حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق یائِن واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی ۱۲

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی ، دو کی نیت کریگا تو دو ، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی ، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی ۔
مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے ۱۳

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بنا پر درست ہے ، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی ،

۱۲ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۳ ص ۳) باب في البتّة ، وابن ماجه في سننه (ص ۱۷۸) باب طلاق البتّة - ۱۲ م

۱۳ البتّة اخلاف میں سے امام زفر کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المحلّی (ج ۱۰ ص ۱۹) مسألة ۱۹۵۸
في الألفاظ التي جاءت فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ۱۲ مرتب
۱۴ مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ، البتہ موفق کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے ، وقال (الموفق) أكثر الروايات عن أحمد أنه كره الفتيا في ذلك مع ميله إلى أنه ثلاث ، وقيل :
عنه روايتان : إحداهما هذه ، والثانية ترجع إلى ما نوى ، وإن لم ينو شيئاً فواحدة - دیکھئے بذل المجہود (ج ۱ ص ۳۱)
باب في البتّة - ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے۔ واللہ اعلم

بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقات ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں
 کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے، ابو ثور، داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علی اور عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی یہی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۳) بحث امر طلقی ففسد ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں کو جمع نہ کرے، کافی المہذب للشیرازی (ج ۲ ص ۴۹) دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲) باب طلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۳۔ امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عبلانی کے قصہ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص ۴۹)، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث میں حضرت ہبل بن سعد ساعدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے ”فلما فرغاً (من اللعان) قال عویمر: کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتھا، فطلقتها ثلاثاً۔“

اور مسند احمد (ج ۵ ص ۳۳۳، حدیث ابی مالک ہبل بن سعد الساعدی) میں یہ الفاظ آئے ہیں قال:

یا رسول اللہ! ظلمتھا إن أمسکتھا، ہی الطلاق، وہی الطلاق، وہی الطلاق۔

لیکن ابو بکر جصاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل صنف مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہذا تین طلاق دینے کے بارے میں نیکر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احاف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مروی ہے

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی میں محمود بن لبید کی روایت ہے فرماتے ہیں ”أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضبانا أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهرهما حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کافی الہدایہ ۲۵ ص ۲۵) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابو جبر جصاص حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

جائز أن يكون ذلك قبل أن يستأنف الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضاً أن تكون الفارقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق -

دیکھئے احکام القرآن للخصاص (ج ۱ ص ۲۸۴) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۱۲) مسألة ولو طلقها ثلاثاً ۱۲ مرتب

۱۸ (ج ۲ ص ۹۹) باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ - ۱۲ م

۱۹ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترمذی فرماتے ہیں : ”حدیث صحیح صریح“ الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ ابن حجر فرماتے ہیں : ”ورجاله ثقات“ لیکن اس کے بعد حافظ نے اعتراض کیا ہے ”لكن محمود بن لبید وُلد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت له منه سماع، وإن ذكره بعضهم في الصحابة فلاجل الرؤية - فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۲) باب من جوز الطلاق الثلاث - لیکن حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے حکم میں ہے، کافی مقدمۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۹۱، المرسل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

۲۰ حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے : أن عمر كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً أوجع ظهره - أخرجه سعيد بن منصور، ذكره الحافظ في الفتح، وقال: سنده صحيح، دیکھئے (ج ۹ ص ۳۶۲) -

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر

دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور محرکۃ الآراء ہے وہ طلاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مغفلہ ہو جائیگی، ولا تحل لزوجها الا اول حتی تنکح زوجاً غیرہ، جمہور علماء سلف و خلف کا بھی یہی مسلک ہے۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے، حجاج بن ارطاة محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیمؒ اور عکرمہ وغیرہ کا مسلک ہے۔ ہمارے زمانہ کے

سے بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے: اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثاً" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں اکٹھی واقع ہو جائیں گی۔

البتہ اگر متفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے بائن ہو کر دوسری دو طلاقیں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۴۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

سے مکاحزمہ الحلۃ الشیعۃ فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵۵) کذا فی التکملة (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

وقال الشيخ ابن الهمام: فعن الإمامیہ لا يقع بلفظ الثلاث ولا فی حالة الحيض، فتح القدير (ج ۳

ص ۳۲۹) باب طلاق السنة ۱۲ مرتب

۳ مکاحکامہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴)، باب طلاق الثلاث حجاج بن ارطاة اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

سے ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدير (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن قیمؒ نے بعض اصحاب ابن عباسؓ اور اسحق بن راہویہؒ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴۵)، فصل وأما المسألة الثانية) وراجعہما لتفصیل المذاهب المذكورة، وانظر المغنی (ج ۱ ص ۱۰۵ و ۱۰۶)، لو طلقها ثلاثاً) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴) ۱۲ مرتب مفی عنہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغالطہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر تفریق کر کے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کر لے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہ، ابن القیم یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

① سنن نسائی میں شعبی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «حدَّثتني فاطمة بنت قيس، قالت: أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: أنا بنتُ آلِ خالدٍ وإن زوجي فلانٌ أرسل إليَّ بطلاقي، وإني سألتُ أهلَه النفقة والسكنى فأبوا عليَّ، قالوا: يا رسول الله إنه أرسل إليَّها بثلاث تطليقات، فقالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة»۔

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تین طلاقیں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

② عن سويد بن غفلة، قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لتهنئك الخلافة، قال: بقتل علي تظهرين الشامة، إذ هبى، فأنت طالق، يعني ثلاثاً، قال: فتلقتُ بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعثت إليَّها ببقية بقيت لهما من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها

الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها بكى، ثم قال: لولا أني سمعت جدّي، أو حدّثني أبي أنّه سمع جدّي يقول: أيّما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الأقراء أو ثلاثاً مبهمه لم تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره لراجعتهما - رواه البيهقي.

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتزوجت، فطلق، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحلّ للأول؟ قال: لا، حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول - رواه البخاري.

(۴) بخاری ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدي کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصہ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”کذبت علیہا یا رسول اللہ ان اُمسکتہا فطلقہا ثلاثاً قبل ان یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔“

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں ”طلق بعض آبائی امواتہ الفّا فانطلق بنوہ إلى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقالوا یا رسول اللہ انّا ناطلق أمنا ألفاً فهل له من مخرج قال: انّا أباکم لم یبق اللہ تعالیٰ فیجعل له من امرہ مخرجاً بانت منه بثلاث علی غیر السنّة وتسع مائة وسبع و تسعون إثم فی عنقکم۔“

۱۔ فی سننہ الکبری (ج ۷ ص ۲۳) باب ما جاء فی إمضاء الطلاق الثلاث وإن کنّ مجموعات ، کتاب الخلع والطلاق - ۲۱۲

۲۔ (ج ۲ ص ۹۱) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجر کا میلان اس طرف ہے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعہ کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶)، باب من جوّز الطلاق الثلاث (گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں - ۱۲ مرتب ۳۔ حوالہ بالا - ۱۲ م

۴۔ قال الہیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۳)، باب فیمن طلق أكثر من ثلاث) وفيه عبید اللہ بن الولید الوصافی العجلی وهو ضعیف -

لیکن ان کے بارے میں امام احمدؒ فرماتے ہیں ”یکتب حدیثہ للمعرفة“ کما فی میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۵۴، رقم ۵۲۰۵)۔

لہذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

یہ روایت مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۹۳، رقم ۱۱۳۳۹) باب المطلق ثلاثاً - میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھیے سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۵۲، رقم ۵۲۳) ۱۲ مرتب

⑥ پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گزر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہارِ ناراضگی بھی طلاقاتِ ثلاث کے وقوع پر دال ہے۔

⑦ طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحيض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فقلت يا رسول الله! لو طلقته ثلاثا كان لي أن أراجعها قال إذا بانت منك وكانت معصية“

⑧ سنن دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبي صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلق البتة فغضب وقال تتخذون آيات الله هزواً أو دين الله هزواً ولعباً من طلق البتة ألزمنه ثلاثاً لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره۔

⑨ مصنف عبد الرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا ”إنما كنت ألعب“ اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درہ لگایا اور فرمایا ”إنما يكفيك من ذلك ثلاثة“

۱۰ روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ م

۱۱ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۳۳۶) باب طلاق السنة وكيف الطلاق۔

علامہ سیثیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفيه على بن سعيد الرازي، قال الدارقطني ليس بذلك وعظمه غيره وبقية رجاله ثقات“۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفقہ معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”حافظ رجال جوال“ اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں ”كان يفهم ويحفظ“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۵۸۵۰) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۳ (ج ۲ ص ۲، رقم ۵۵۰۰) کتاب الطلاق - ۱۲ م

۱۴ (ج ۶ ص ۲۹۳، رقم ۱۱۳۴۰) باب المطلق ثلاثاً - ۱۲ م

۱۵ مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمة بن كهيل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ عن سلمة بن كهيل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في امضاء الطلاق الثلاث وإن كن مجموعات۔

وکلا الطریقین رجالہما رجال الجماعة، کما فی التکملة (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲ مرتب

موطا امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں عبد اللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمر کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبد اللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا: «إِنْ هَذَا الْأَمْرُ مَا بَلَغَ لَنَا فِيهِ قَوْلُ فَاذْهَبْ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ فَإِنِ تَرَكَتُمَا عِنْدَ عَائِشَةَ فَاسْأَلْهُمَا، شَمَّ أَتْنَا فَأَخْبَرْنَا» چنانچہ سائل نے جا کر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا «أَفْتِهِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَدْ جَاءَتْكَ مَعْضِلَةٌ» حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا، «الوَاحِدَةُ تَبِينُهَا وَالثَّلَاثُ تَحْرِمُهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی جواب دیا۔
تلك عشرة كاملة

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار موجود ہیں جو بیک وقت

۱۵ (صلۃ) طلاق البکر ۱۲ م

۱۶ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکملہ (ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) میں تحریر فرماتے ہیں: «وَأَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يُرْسَدُ نَا إِلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةَ مِنَ الصَّحَابَةِ (عبد اللہ بن زبیرؓ و عاصم بن عمرؓ و ابو ہریرہؓ و ابن عباسؓ و عائشہؓ) كَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى وَقْعِ الطَّلَاقِ الثَّلَاثَةَ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ، أَمَّا مَذْهَبُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ وَعَاصِمُ بْنُ عُمَرَ فَلَا تُهْمَا اسْتِصْعَابُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا، فَلَوْ كَانَ عِدَدُ الثَّلَاثِ لَغَوَا فِي الْمَدْخُولِ بِهَا لَمَّا اسْتِصْعَابُ ذَلِكَ، وَافْتِيَا بَعْدَ مَا وَقَعَ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ، وَإِنَّمَا اسْتِصْعَابُ الْمَسْأَلَةِ لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا وَأَمَّا عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَلَا نَ الظَّاهِرُ مِنْ سِيَاقِ الْقِصَّةِ أَنَّهَا كَانَتْ جَانِزَةً عِنْدَ مَا أُفْتِيَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ بِذَلِكَ - ۱۲ مرتب

۱۷ چند کاحوالہ درج ذیل ہے :

- (۱) حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۴)
- (۲) حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ کا اثر - مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۱۳۴۱) باب المطلق ثلاثا -
- (۳) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ و ابن عباسؓ کا اثر - موطا امام مالک (صلۃ) طلاق البکر -
- (۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا اثر - مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۱۳۴۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلکِ جمہور کی صحت پر دال ہے۔
 فریق مخالف کے دلائل | مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ اور ان کے جوابات | ابن تیمیہ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے :

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی کی روایت، فرماتے ہیں «کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمرکانت لہم فیہ اناة فلو أمضیناہ علیہم، فأمضاہ علیہم۔
 اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمر کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۱۳۴، نیز دیکھیے بیہقی (ج ۲، ص ۳۲۵)۔

(۶) حضرت علی کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۵، ص ۳۳۴)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کا اثر۔ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۲)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر احمری فرماتے ہیں «قلت لجعفر بن محمد: إن قرمًا یزعمون أن من طلق ثلاثا بیہاتہ ردّ

إلی السنة یجعلونها واحدة یروونها عنک، قال: معاذ اللہ، ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثا فهو کما قال۔ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۴) باب من جعل الثلاث واحدة وما ورد فی خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر سراحۃ دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۴ تا ۱۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۵)

۱۵ امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۹) باب الرجل یطلق امرأته ثلاثاً معاً۔

حافظ ابن حجر نے بھی اس پر اجماع صحابہ ذکر کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۱۵) باب من جوز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن ہمام بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدر (ج ۳ ص ۳۳۴، باب طلاق الستة)۔

حافظ ابن عبد البر نے بھی اجماع نقل کیا ہے کما فی عمدة الأثاث (ص ۳۱۱) بحوالہ زرقانی شرح موطا (ج ۳ ص ۱۶)۔

ابو بکر بن العربی اور ابو بکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدة الأثاث (ص ۳۱۱) بحوالہ اغاثۃ اللہفان (ج ۱ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ (ج ۱ ص ۴۴) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

۱۷ جن کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵، باب من جوز الطلاق الثلاث) میں تفصیل سے ذکر کیا ہے،

ان جواہروں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا باتنہ ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثاً" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة" امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں "قبل الدخول بالزوجة" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمہ الباب میں اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاء قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا۔

۱۔ (ج ۲ ص ۲۱) وانظر حاشية السندى بهامش النسائي ۱۲ مرتب
 ۲۔ اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "أصح الأجوبة" قرار دیا ہے کما فی شرح النووي علی مسلم (ج ۱ ص ۴۷) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمر الذکوة تا ئید میں پیش کیا ہے،
 تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳) تحت تفسیر "الطلاق مرتان" المسألة الخامسة - ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل ظاہر کو بڑا ناز ہے ان کا یہ واقعہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے » عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثا قال فسكت حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب الحموقه ثم يقول يا ابن عباس! يا ابن عباس! وإن الله قال ومن يتق الله يجعل له مخرجاً وإنك لم تتق الله فلا أحد لك مخرجاً عصيت ربك وبانت منك امرأتك الخ «

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق ظہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ » كان الطلاق طلاق الثلاث واحدة « کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیجائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکہ اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو » تاکید « کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔

(۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے ہے فرماتے ہیں » طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً، قال: فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقته ثلاثاً، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإنتالك واحدة فارجمها له متعدي فتاوى يانكيه الحجات في حقه كذا، نیز سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۲۸، رقم ۵۶) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: » جاء رجل إلى علي بن أبي طالب فقال: إني طلق امرأتی ألفاً، قال علي: يحرمها عليك ثلاث وسائرهن اقمهن بين نسائك «

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۸۱) فی الرجل يطلق امرأته مائة الخ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کا فتویٰ مذکور ہے » انه سئل عن رجل طلق امرأته مائة فقال ثلاث يحرمها عليه وسبعة وتسعون فضل - ۱۲ مرتب عفی عنه

۱۷ تفصیل کے لئے عمدة الاثبات (ص ۵، باب دوم) ۱۲ م

۱۸ (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بقیة نسخ المراجعة بعد التلقيات الثلاث ۱۲ م

۱۹ (ج ۱ ص ۲۶۵) مسند عبد الله بن العباس ۱۲ م

ان شئت، قال: فرجعها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ کے واقعہ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں ”طلق امرأته ثلاثاً“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں ”طلق امرأته البتۃ“ کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ ابی داؤدؒ، امام ابوداؤدؒ نے ”البتۃ“ والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکائہؓ کے اہل خاندان سے مروی ہے ”وہم أعلم بہ“۔ دوسرے اس لئے کہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام ”رکائہ“ ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں ”ابو رکائہ“ آیا ہے، جبکہ ”البتۃ“ والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحب واقعہ متعین طور پر حضرت رکائہؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا، اور چونکہ قدیم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہو جاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تفسیر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے ”طلق البتۃ“ کو ”طلق ثلاثاً“ کے الفاظ سے تعبیر کر دیا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت رکائہؓ نے ”أنت طالق البتۃ“ کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مرقفصیلہ فی أول الباب۔

۱۔ (ج ۱ ص ۳) باب فی البتۃ۔ نیز حدیث باب میں خود حضرت رکائہؓ فرماتے ہیں ”إني طلقت امرأتي البتۃ“ ۱۲ مرتب
۲۔ کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹) باب بقیۃ نسخ المراجعة بعد التعلیقات الثلاث ۱۳ م
۳۔ اس کے علاوہ ”طلق ثلاثاً“ والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

”روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجہولین“ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷) باب طلاق الثلاث۔

اور علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنہ عن غیر مستی من بنی ابي رافع ولا حجة فی مجہول، وما نعلم فی بنی ابي رافع من یحتج

به إلا عبید اللہ وحدہ وسائرہم مجہولون۔ کذا فی المحلی (ج ۱ ص ۱۰) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاثؒ

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت رکانہؓ نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکانہؓ کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمایا تھا کہ حضرت رکانہؓ کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ بھی گزر چکا ہے کہ عہد رسالت میں نیت تاکید کو قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا لیکن فسادِ زمانہ کے بعد اس کو قضاء قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃً یہ نیت آج بھی معتبر ہے۔

۱۰۔ یہ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذاہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقلاً عن بعض الروافض ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے «الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ» (سورۃ بقرہ آیت ۲۲۹) (پ) اسمیں «مرتن» کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دی جائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دی جائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دی جائیں بلکہ تین دفعوں میں دی جائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کر لیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کر لیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر واضح طور پر بتلادیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہو سکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں الا یہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ «مرتن» کا لفظ لا کر یہ بتایا جا رہا ہے کہ «طلاق مرۃً بعد مرۃً» دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاق سنی کا یہی طریقہ ہے، کما مر تفصیل) گویا کہ آیت طریق ایقاع کو بیان کر رہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دی جائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح دقایہ وعمدة الرعاۃ (ج ۲ ص ۷۷، قبیل باب ایقاع الطلاق)

حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلک جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة الاثاث (ماہ تا ۵۴)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے «من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فہو رد» رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۷، کتاب الصلح، باب اذا اصطلاحوا علی صلح جوارح) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۷، کتاب الاقضیۃ، باب نقض احکام الباطلۃ) عن عائشہؓ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجب تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے ناواقفیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لا کر اس جہالت کو دور کیا جائے۔ نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تعزیرِ جرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے ”أَنْ عَمَرَكَانِ إِذَا أُتِيَ بِرَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا أَوْ جَعَلَ ظَهْرَهُ“۔

بہر حال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں ^۱ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہذا حدیث مذکور کی رو سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات شامل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقعہ جو نایہ دوسری بات ہے جو حدیث مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۱ قال الحافظ: وسندہ صحیح۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۳۱۷) باب من جوز الطلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۱۳ طلاق ثلاثہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے تکریمۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۶۰) باب طلاق الثلاث۔

نیز دیکھئے عمدۃ الاثبات فی حکم طلاقات الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ و رعاه - ۱۲

مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی امرک بیدک

تفویض طلاق اگر "امرک بیدک" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر ہوتی ہے الایہ کہ "متی شئت" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا گیا ہو، پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الایہ کہ زوج نے نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، امام احمد کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویض طلاق بھی مجلس پر منحصر ہوتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتملیک) اور بذل المجہود (ج ۱ ص ۳۱۱ و ۳۱۲، باب فی امرک بیدک) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل - ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب - ۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے۔
حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں
»خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ اُنکان طلاقاً؟« اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المطلقۃ ثلاثا لاسکنی لہا ولا نفقۃ

عن الشعبی قال: قالت فاطمة بنت قیس: »طلقتنی زوجی ثلاثا علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: »لا سکنی لک ولا نفقۃ....« قال عمر لا ندع کتاب اللہ وستة نیینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسیت۔

اصول فقہ کی بعض کتابوں میں »لاندری أحفظت أم نسیت« کے بجائے »لاندری أصدقت أم کذبت« کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں جن کو بنیاد بنا کر بعض منکرین حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدید پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فخر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کر کے اس سے دو لہ مذکور تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۱)، باب تفویض الطلاق اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ بھی قبول کیا جائے گا۔ مکافی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

۱۱ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۸۵) باب المطلقۃ البائن لانفقۃ لہا، وابوداؤد (ج ۱ ص ۳۱۱) باب فی نفقۃ المبتوتۃ ۱۲ م

۱۳ دیکھئے مسلم الثبوت (ج ۲ ص ۱۲۱) مسأله: الاكثر الاصل فی الصحابة العدالة، نیز صاحب ہدایہ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں »لاندری صدقت أم کذبت حفظت أم نسیت« دیکھئے (ج ۲ ص ۲۲۲) باب النفقۃ ۱۲ مرتب

نتیجہ نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ”اصدقت أم كذبت“ کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سبائی نے اپنی کتاب ”السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي“ میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ”صدقت أم كذبت“ کے الفاظ نہیں ملے^(۱)، نیز علامہ ابن القیمؒ ”لا ندري صدقت أم كذبت“ کے بارے میں فرماتے ہیں ”غلط ليس في الحديث^(۲)“ البتہ یہ الفاظ مسند امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہ ص: ۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ”صدقت“ أصابت کے معنی میں ہے اور کذبت أخطأت کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ”لا ندري احفظت أم نسيت“ اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن و حدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنی دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنی مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہؓ کے ساتھ خاص ہو، ہو سکتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدم نفقہ اور عدم سکنی کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

(۱) دیکھئے ”دین اسلام میں سنت و حدیث کا مقام“ ترجمہ السنۃ ومكانتها الخ مولانا احمد حسن ٹونگی اصل کتاب احقر کو بذیل سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن أبی داؤد (ج: ۳ ص: ۱۹۴، رقم ۲۱۹۶) باب من أنکر ذلک علی فاطمةؓ۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جاسکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنی کی نفی نہیں فرمائی۔

مسئلة الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنی دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مبتوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

- ① امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ مبتوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلیہؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔
 - ② امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنی، حضرت علیؒ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 - ③ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہا سب سے اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
- عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنی پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ «أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُقَارِرُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہذا

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۳۸۶)، باب قصۃ فاطمہ بنت قیس (کتاب الطلاق، احکام القرآن للبجصاص (ج ۳ ص ۵۹)، باب السکنی للمطلقة) تہذیب الإمام ابن القیمؒ بہائش مختصر سنن ابی داؤد للسندی (ج ۳ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا،

حضرات اخناف کے دلائل :

① وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ۝ اس آیت میں متاع سے

نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل ”وَالَّذِينَ يُتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ الْآيَةُ“ کی آیت آئی ہے جس میں ”مَتَاعًا“ سے بالاتفاق نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنی ”متوفی عنہا زوجہا“ کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس وہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ یعنی نفقہ اور سکنی ”متوفی عنہا زوجہا“ کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبنوتہ دونوں کو شامل ہے۔

② ”اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِيُتَضَيَّقُوا

عَلَيْهِنَّ“

امام جصاصؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلک اخناف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنی ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رو سے واجب ہے،

اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) ”وَلَا تَضَارُّوهُنَّ“ سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح

عدم سکنی سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) لِيُتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ تنگی اور تضیق جس طرح عدم سکنی میں ہے اسی طرح عدم

نفقہ میں بھی ہے۔

۱۔ ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ“ سے

مطلقاً سکنی کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ ”وَلَا تَضَارُّوهُنَّ“ سے اولادِ حَمَلٍ فَالْفَقْرُ عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“

سے معلوم ہو رہا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے البتہ وجوب نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہرانہ لا نفقہ

لہا إذا لم تكن حاملاً، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہوگا جو شوافع وغیرہ کے ہاں حجت ہے

دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۴۸) باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ ۱۲

البتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنت واجب ہے پھر آگے ”وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْدٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ کے بیان کی کیا حاجت ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”أولات حمل“ کی قید احترازی نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ اتفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔

③ سنن دارقطنی میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد ابو قلابہ نا ابی نازب بن ابی العالیة عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں لہذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

۱۔ حضرات اخاف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۰ و ص ۲۳۰) اور احکام القرآن للبحث ص (ج ۳ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب السكنى للمطلقة، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۰) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”أَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَ أَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ كَمَا ذَكَرَهُ الْآكُوسِيُّ فِي رَوْحِ الْمَعَانِي (ج ۲ ص ۱۳۹) وَلَا تَنْزِلُ الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ عَنْ كَوْنِهَا فِي مَنْزِلَةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ - ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۲۰۰، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲ م

۳۔ کما حقق العلامة العثماني في إعلال السنن (ج ۱۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقة المبتوتة لها السكنى والنفقة - ۱۲ مرتب کہ چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنی نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے ”صدوق في نفسه“ کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۰۰، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملك بن محمد ابو قلابہ امام ابو داؤد نے انہیں ”أَمِين مَأْمُون“ قرار دیا ہے، ابن جریر کہتے ہیں ”ما رأيت

أَحْفَظَ مِنْهُ“ اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں ”مكثر صاحب حديث وفضل“ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۶۳، رقم ۵۲۴۵) ۱۲ مرتب

۵۔ اس روایت کے رواۃ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۵) ۱۲ مرتب

(۴) طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کو سُنکر فرمایا "لسنا بتار کی آیت من کتاب اللہ تعلیٰ وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأة لعلمها أوهمت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكني والنفقة" یہ وجہ سکنی و نفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ التمہید میں فرماتے ہیں "أَنَّ مَرَايِلَ النُّعْمِيِّ صَحِيحَةٌ" اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراہیم نخعیؒ کی ان مراسیل کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا۔ لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق قبول کیا ہے۔

(۵) پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكني والنفقة" اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تو صحیح مسلم میں مروی ہیں "لأنترك كتاب الله و

۱ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۵) باب النفقة والسكنى لمعتدة الطلاق ۱۲ م

۲ اس کو امام طحاوی کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل الماردینی صاحب الجوہر النقی فی ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۴۶) کتاب النفقات، باب من قال لها النفقة، نیز علامہ ابن حزمؒ نے بھی

اسے المحلی (ج ۱۰ ص ۲۹۸ و ۲۹۹، احکام العدة) میں ذکر کیا ہے - ۱۲ مرتب

۳ (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) کذا فی التکملة (ج ۱ ص ۲۰۵) ۱۲ م

۴ کما نقل المبارکفوری فی تحفة الأخوذی (ج ۲ ص ۲۱۳) باب زیر بحث - ۱۲ م

۵ چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے "وجاعة من الأئمة متحوا مراسيله" کذا نقل المبارکفوری فی تحفتم (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "مراسيله عن ابن مسعود وعمر صحاح كلها وما أرسل منها أقوى من أن تری

أسند، حکاہ بحی القطان وغیرہ" کذا فی الجوہر النقی فی ذیل البیہقی (ج ۲ ص ۴۴) باب من قال لها النفقة - ۱۲ مرتب،

۶ (ج ۱ ص ۲۸۵) ۱۲ م

سنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى و النفقة، جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کا واقعہ کتاب اللہ اور سنت رسول دونوں کے معارض تھا، جس کا مطلب یہ کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنة کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

بعض حضرات نے "سنة نبينا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

ابھی فاطمہ بنت قیس کی روایت سواس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔
سکئی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھروالوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

۱۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳)، مقدمہ قول الصحابی أو التابعی من السنة کذا اہل ہو فی حکم الرفع - ۱۲ مرتب
۲۔ مذکورہ اعتراض سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیہ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۱ ص ۱۹۳)، باب من أنکر ذلك علی فاطمة۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنة نبينا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و متابعات کے لئے دیکھئے الجوہر النقی بذیل البیہقی (ج ۲ ص ۴۶)، باب من قال لها النفقة (۱۲ مرتب عفی عنہ)

۳۔ چنانچہ مشکوٰۃ میں شرح السنۃ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؓ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نقلت فاطمة لطول لسانها علی أحمائها" دیکھئے (ج ۲ ص ۹۹، رقم ۳۳۲۶) باب العدة - ۱۲ مرتب

۴۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۳) باب المطلقۃ البائن لا نفقة لها - ۱۲ م
۵۔ چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰) کتاب الطلاق، باب المطلقۃ إذا خشی علیہا أن یقتعم علیہا الخ میں روایت آئی ہے "عن عروة أن عائشة أنكرت ذلك علی فاطمة، وزاد ابن ابی الزناد عن هشام عن أبيه عابت عائشة أشد العيب وقالت إن فاطمة كانت فی مكان وحش فخيف علی ناحيتها فلذلك أرحض لها النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔"

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپ نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

ربا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طلب تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہذا حدیث مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں ”لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ“ کے ساتھ ”إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ“ کا استثناء آیا ہے اور زبان درازی بھی ”فاحشہ مبینہ“ میں داخل ہے اس کی بنا پر فاطمہ بنت قیس سکنی سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ ”فاحشہ مبینہ“ کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ اس مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزا ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دی جانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۱)، الرخصۃ فی خروج

المبتوتۃ من بیتھا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے - ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھذا)

۱۔ یہ جواب مسلم (ج ۱ ص ۲۸۳) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے - ۱۲ م

۲۔ سورۃ طلاق آیت (۱) پ - ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ - ۱۲ م

۴۔ دیکھئے احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۶) باب السکنی للمطلقۃ، سورۃ طلاق - ۱۲ م

احتباس فوت ہو گیا۔

السبۃ ان تمام توجیہات پر سنن نسائی کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں ”انما النفقة والسكنى للمرأة اذا كان لزوجها عليها الرجعة“ ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر میتوتہ کے لئے عام ہے۔ اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء لاطلاق قبل النکاح

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

لكن لم (ج ۱ ص ۴۴۵، المطلقۃ البائن لا نفقة لها) میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں ”لا نفقة لك“ اس کے بعد راوی کہتے ہیں ”فاستأذنته في الانتقال فأذن لها“ جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطباق مشکل ہے الایہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متعین ہو چکا تھا اس لئے عدم نفقہ بھی طے ہو گیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

لہ (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الرخصة في ذلك - ۱۲ م

السبۃ امام طحاویؒ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۱۱) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً ما ذالها علی زوجہا فی عدۃ تھا۔ علامہ عینیؒ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۳۱۱) باب قصۃ فاطمہ بنت قیس - ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ امام طحاویؒ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرین قیاس ہے - ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه أبو داود بتغير وزيادة (ج ۱ ص ۱۹۱) باب في الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا خذ رابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك -
اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو «أنت طالق» کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔
البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے «إن نكحتك فأنت طالق» تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے۔
جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔
مالکیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے «كلما نكحت امرأة فهي طالق» تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً «إن نكحت فلانة» یا «إن نكحت من بلدة كذا أو من قبيلة كذا» یا «إن نكحت في هذا الشهر» امام اوزاعی، ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کر دینے کے مرادف ہے جبکہ اختیار کسی انسان کو نہیں ہے۔

۱۔ اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملك کیا جائے اور کہا جائے «إن ملكتك فأنت حر» یا منسوب الی سبب الملك کیا جائے اور کہا جائے «إن اشتريتك فأنت حر» تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاثمار (ص ۱۵) بحث الوجوه الفاسدة، الوجہ الثانی - ۱۲ مرتب
۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م
۳۔ ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں «إذا وقت امرأة أو قبيلة جاز وإذا عم كل امرأة فليس بشئ» رواه عبد الرزاق في مصنفه (ج ۶ ص ۲۱، رقم ۱۱۴۴)
باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے »ولا طلاق

له فيما لا يملك«

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی المملک کو طلاق فی غیر المملک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہذا حدیثِ باب سے اخلاف کے خلاف استدلال درست نہیں، اخناف کے نزدیک حدیثِ باب کا محمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر المملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنفؒ عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے »عن معمر عن الزهري في رجل قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكل أمة أشتريها فهي حرة قال: هو كما قال قال معمر فقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أنه قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتاقة إلا بعد الملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حرّ۔

حنفیہ کی دلیل مؤطا امام مالکؒ کی روایت ہے »عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها فقال فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهرين۔ مصنف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۵ (ج ۶ ص ۲۱، ۲۲، ۱۱۴، ۱۱۵) ۱۲ م

۱۶ (ص ۵۱) ظہار الحرّ، کتاب الطلاق - ۱۲ م

۱۷ حناچہ روایت ہے »عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم والشعبي عن الطلاق قبل النكاح فقالا سئمتي الأسود امرأة فوقت إن تزوجها فهي طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانته لمعد فاخطبها إلى نفسها۔ رقم ۱۱۴۴

نیز روایت ہے »عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال

كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثلاثاً فقال له عمر فهو كما قلت۔ رقم ۱۱۴۴

مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۲۱ و ۲۲) - ۱۳ مرتب

باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الامة تطليقتان وعدّتها حيضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عد طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلطہ ہو جائے گی اور حرّۃ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حرّ ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلطہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلطہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موکول الى الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب خفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۵۸) باب في طلاق الامة وعدّتها - ۱۲ م

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۸) فصل ويقع طلاق كل زوج الخ - ۱۲ م

۳۔ یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۳۶۹ و ص ۳۷۰) باب ماجاء

في عدد طلاق العبد الخ، کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حافظ زلیعیؒ فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصب الراية (ج ۳ ص ۲۲۵) اور حافظؒ فرماتے ہیں:

لم أحجده مرفوعاً" الدرایہ (ج ۲ ص ۱۲) مرتب

۵۔ کما قال الحافظ في التقریب (ج ۲ ص ۲۵۵، رقم ۱۱۸۷) - ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور شیخ ابن ہمام نقل کرتے ہیں کہ امام حاکم نے "شیخ من اهل البصرة" کہا ہے اور شیخ کالفظ الفاظِ تعدیل میں سے ہے کما صرح به السيوطيؒ۔ لہذا یہ روایت "حسن" سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأئمة اثنتان وعدتها حيضتان" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید و تقویت کے لئے کافی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في الخلع

عن الربيع بنت معوذ بن عقراء انهما اختلفت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم وأمرت أن تعتد بحیضة۔

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳، ۱۳۴) ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۴۹) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے تقریب النوی و تدریب (ج ۱ ص ۲۴) الثالثة عشرة في الفاظ المخرج والتعديل ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۳۸، ۳۹) ۱۲ م

۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "السنة بالمرأة في الطلاق أو العدة"

دیکھئے (ج ۵ ص ۵۲) باب ما قالوا في العبد تكون تحته الحرّة الخ۔

اسی مقام پر حضرت علیؓ کا اثر ہے "الطلاق والعدة بالنساء"

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۰۰) باب ماجاء في عد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر

ہے "السنة بالنساء في الطلاق والعدة"

یہ تمام آثار صحابہ مذہبِ احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع

کے حکم میں ہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۔ الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۱۱۳) عدة المختلعة، وابن ماجه (ص ۱۲۸) باب عدة

المختلعة - ۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی | لفظ ”خلع“ سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے ”هَٰؤُلَاءِ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُمْ“ اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مرادف ہے۔

چار قریب المعنی الفاظ | پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :

اور ان کے درمیان فرق | (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مبارات۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہدین ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کر لینا ”خلع“ ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کر لینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کر دینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مبارات ہے، اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کر کے طلاق دینا۔ ہذہ خلاصۃ ما قالوا۔

عدۃ المختلعة | حدیث باب استدلال کر کے امام اسحاق ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعة کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعة کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض۔

۱۔ سورۃ بقرہ آیت (۱۸۷) پ ۱۲ - م

۲۔ وشرعاً ازالة ملك النکاح المتوقفة قبولها بلفظ الخلع أو ما فی معناه کالمباراة کذا فی قواعد الفقه (ص ۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۹ ص ۲۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۴۔ الجامع لاحکام القرآن (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) سورۃ بقرہ تحت قوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِنْهَا اَتِيْمُوْهُنَّ الآية - ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۵) الباب الثالث فی الخلع - ۱۲ م

۶۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۲۹) کتاب العِدَّة، فصل وكل فرقة بين الزوجين

فعدتها عدة الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "حیضہ" سے مراد جنس حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضہ" کے ساتھ "واحدة" کی قید مصرح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضہ" میں "ة" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضہ واحدة" روایت کر دیا حالانکہ "حیضہ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیان جنس کے لئے "ة" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت جو خبر واحد ہے نص قرآنی "وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" کا معارضہ نہیں کر سکتی۔
خلع فسخ ہے یا طلاق؟ | خلع امام احمد کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاق اور ابو ثور کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباس کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، حضرت عثمان غنی، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَسْلِكَ زَوْجًا غَيْرَهُ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

۱۔ کہ کافی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) ۲۱۲

۲۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۸) پ - ۱۳ م

۳۔ مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۹) اور بذل الجہود (ج ۱ ص ۳۳۲)

بیان حکم الخلع - ۱۲ م

۴۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۵) مسألة قال والخلع فسخ إلا یہاں امام احمد

کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتب

۵۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۹) پ - ۱۲ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغلف دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، ”اُطْلَاقُ مَرَّتَيْنِ“ سے جہاں طلاق غیر مغلف کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیتِ خلع سے ”طلاق بالمال“ کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع ”مَرَّتَانِ“ سے خارج نہیں، لہذا ”فَإِنْ طَلَّقَهَا“ سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا ”أَقْبِلِ الْحَدِيثَ وَطَلَّقْهَا تَطْلِيقًا“ اس میں آپ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امت کا اس پر اتفاق یہ ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فشریق دورے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔

۱۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاذوار (ص ۲۱ و ۲۲) تحت قوله ولذالك صحیح الطلاق

بعد الخلع، حکم الخاص۔ اور معارف القرآن (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۴۹) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۳۔ اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمد کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی ”ولأنها

(الخلع) فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيتها فكانت فسخاً كسائر الفسوخ“ دیکھئے (ج ۵ ص ۵۷) - ۱۲ مرتب

۴۔ تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے، سنت

سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للبخاری (ج ۱ ص ۳۹) اور جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۷)

الباب الثالث فی الخلع، الفصل الثانی فی شروط وقوعہ، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیت خلع اس طرح ہے ”فَإِنْ خِفْتُمْ
 إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ“ اس میں ”فَإِنْ خِفْتُمْ“ کا
 خطاب حکام کو ہے کما صرح بہ کثیر من المفسرین لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکام یہ سمجھیں کہ
 زوجین میں موافقت نہ ہو سکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکل چکے ہوئے ہو سکتے ہیں خواہ شوہر
 اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی؟
 اس کا جواب یہ ہے کہ آیت خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضی طرفین
 کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے ”وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا
 آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا
 افْتَدَتْ بِهِ“ اس میں سب سے پہلے ”إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ“ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ
 گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں
 یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔

دوسرے ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا“ میں صیغہ تشنیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضی
 طرفین کی صورت میں ہے۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ ”فدیہ“ استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی رہائی
 کے لئے دی جانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضی طرفین ضروری ہوتی ہے لہذا اس میں بھی
 ضروری ہوگی، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال
 کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں لہذا اس میں تراضی طرفین کا اعتبار
 ضروری ہے۔

رہا ”فَإِنْ خِفْتُمْ“ کا خطاب سواوّل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک
 یہ خطاب اہل خاندان کو ہے، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیان
 القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۵)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۱۱) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۰۶) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۹۶) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع، فصل اول - ۱۲ م

۳۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۲۹) میں امام جہاّمؒ کے کلام کا حائل بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضی طرفین ضروری ہے، نیز دیکھئے

معارف القرآن للفتی الأعظم (ج ۱ ص ۵۵۳)، معارف القرآن للشیخ الکاظمی (ج ۱ ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکام ہی کو ہو تب بھی اس سے نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا حال یہ ہے کہ ایسی صورت میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضی طرفین متحقق ہو کر خلع ہو سکے۔
متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ حضرت جمیلہ کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے ”عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولادين ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنتردين عليه حديثه قالت نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل الحقيقة وطلقتها تطليقة“ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت جمیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بد صورت ہیں۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ثابت فقال

۱۰ یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکیگی ۱۲ مرتب
۱۱ یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۲ ص ۴۹۴) باب الخلع وكيف الطلاق فيه ۱۲ م
۱۴ یعنی ”أكره أن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر“ کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے کاٹھا اشارت الی أنها قد تحملها شدة كراهتها له على إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه (والكفر شيء بكرة) نیز ”كفر“ سے کفرانِ عیش بھی مراد ہو سکتا ہے اذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۲۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص ۴۹۴) ۱۲ مرتب
۱۵ جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۱۶ (ج ۲ ص ۱۱۲) عدة المختلعة ۱۲ م

لہ خذ الذی لہا علیک وخذ سبیلہا، قال نعم، یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔
بلکہ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر
استدلال کیا ہے کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت
کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرما دیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپؐ ثابت ہے۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں ”طلقہا“ کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ
ارشاد مذہب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپؐ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری
زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زیر دستی زوجہ بنا
رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں - ۴) کما صرح بہ الحافظ فی فتح الباری والعینی فی
عمدة القاری والقسطلا فی إرشاد الساری۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی ”إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ أَوْ يَعْفوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“
بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر
کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لہذا التقدم ماحقہ التأخیر فیما
اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ ”الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ سے
زوج مراد نہیں بلکہ ولی مراد ہے جیسا کہ متعدد مفسرین نے فرمایا ہے۔

-
- ۱۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) ذکر اختلاف السلف و سائر فقہاء الأمصار فیما یحل أخذه بالخلع ۱۲ م
۲۔ چنانچہ واقعہ لعان کو نقل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ”أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَذَفَ امْرَأَتَهُ
فَأَحْلَفَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۹۹) باب إحصاف الملاحن ۱۲ م
۳۔ (ج ۹ ص ۱۲) ۱۲ م
۴۔ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۱۲ م
۵۔ (ج ۸ ص ۱۵۱) ۱۲ م

۱۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۷) پ ۱۲ م

- ۲۔ اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی ”الَّذِي عَقْدَةُ النِّكَاحِ بِيَدِهِ“ اس میں ”بِيَدِهِ“ جو ”عقدہ
النکاح“ مبتدأ کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے ”بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کہا گیا ۱۲ مرتب
۳۔ کما فی الکشاف (ج ۱ ص ۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں ”زوج“ مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبرجی نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کر کے اس کو راجح قرار دیا ہے۔
نیز تفسیر ابوسعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في مدارة النساء

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن المرأة كالضلع إن ذهبت تقيمها كسرتهَا وإن تركتها استمعت بها على عوج «
عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

۱۔ دیکھئے جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۲ ص ۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازی اس کے تحت لکھتے ہیں ” فی الآية قولان الأول أنه الزوج وهو قول علي بن أبي طالب وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبي حنيفة - تفسیر کبیر (ج ۶ ص ۱۵۲)۔

علامہ لوسی نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۵۲)۔

نیز حافظ ابن کثیر نے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے ”ولدت عقدة النكاح الزوج“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استشہاداً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ فرماتے ہیں ” أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النكاح الزوج) أنسب بقوله تعالى: وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ «إلى آخره فإن إسقاط حق الصغيرة ليس في شيء من التقوى - تفسیر ابی السعد (ج ۱ ص ۱۷۴) ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب عافاه اللہ ۱۲ م

۴۔ مداراة ”بذل الدنيا لإصلاح الدنيا“ اور ”بذل الدنيا لإصلاح الدين“ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداهنت ”بذل الدين لإصلاح الدنيا“ کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۲۷۰) كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۷۰) باب الوصية بالنساء، كتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہئے کہ اس کی کچی کو بالکل ختم کر دے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقت پیدا ہو کر فراق و طلاق تک نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کچی بھی اس کا عیب نہیں، لہذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان الله تعالى قد خلق كلًا من الصنفين بخصائص لا توجد في الآخر۔

پھر حدیث باب میں "استمتعت بها على عوج" سے مداراة کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مداہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کچی کو برداشت کرتے ہوئے مداہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ما جاء في مداراة النساء" کا ترجمہ الباب قائم کیا۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب

باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته

عن ابن عمر قال كانت تحت امرأة أحبها وكان أبي يكرها فأمرني أبي أن أطلقها فأبيت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عبد الله ابن عمر طلق امرأتك

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تشریح الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) اور نکمہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۲ ص ۱۹۹) باب فی برّ الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجہ (ص ۱۵۱) باب الرجل یأمره أبوه بطلاق امرأته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک ”والدین کے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز“ جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث ”والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے سے متعلق ہے جو مقصود باب ہے۔

کن چہیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری | جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین سے اور کن میں نہیں کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال

اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحاب حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحتل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور دوسرے پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحب حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے، جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوق واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلب لم بقدر فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسوم جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہو جانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے بے سرو سامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی مانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ مستحب ہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے۔

والدین کے مطالبہ پر بیوی | پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کو طلاق دینے کا حکم | کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

۱۔ مذکورہ بحث تسہیل و تلخیص اور تفسیر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ ”تعدیل حقوق الوالدین“ سے ماخوذ ہے جو بواور النواذریں (ص ۲۸۳ تا ۲۸۷) شامل ہے اور ہشتی گوہر کے ضمیمہ ثانیہ کی حیثیت سے ہشتی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاویٰ جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا ماسق الہی صاحب مدظلہ نے اپنے رسالہ ”حقوق الوالدین“ کے آخر میں حضرت تھانوی کے رسالہ کی تلخیص و تسہیل بھی

کردی ہے ۱۲ مرتب

۱۵ المسائل الذکی (ج ۱ ص ۳۲۹) مخطوط ۱۲ م

۱۶ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضاً في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے جو اپنے صاحبزادہ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے ”طلق امرأتک“ ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دنیا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے حلیل القدر صحابی کسی ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بغرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا اطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا، اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مر۔ البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والد کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض ”بلیتین“ میں سے کسی ایک کو وہ ”اھون“ سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند الضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذواق مطلق، وقال صلى الله عليه وسلم: أيما امرأة اختلعت من زوجها من نشور فعليها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين“ دیکھئے مبسوط خسی (ج ۶ ص ۶) اول کتاب الطلاق ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۵۱)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ ”ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین“ (ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو ”آداب زندگی“ اور ”اصلاحی نصاب“ کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی۔ واللہ اعلم وعلما اتم وأحکم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی طلاق المعتوه

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل طلاق جائز إلا

طلاق المعتوه المغلوب على عقله -

”کل طلاق“ میں حصر اضافی ہے ورنہ اگر حصر عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصر اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیث باب میں ”معتوه“ سے مراد مجنون ہے معتوه کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی ”الذی لیس برشید و لیس له کثیر تجربة و خيرة و بصيرة فی الامور“ (جسے نا تجربہ کار اور نا سمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

۱۔ مذکورہ جواب الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۸) سے ماخوذ ہے -

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سبب صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو الہیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہو گئی تو تعمیل حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۲ مرتب -

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح (ج ۳ ص ۴۹۶) ۱۲ م

۴۔ یہ تشریح المسک الذکی (ج ۳ ص ۳۳) مخطوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۵۔ واضح رہے کہ معتوه اصطلاح فقہین ”من کان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير شبیه بالمجنون وذلك لما یصیبه فساد فی عقله من وقت الولادة“ کو کہا جاتا ہے مکافی قواعد الفقہ (ص ۴۹) معتوه اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوه مارتا پیٹتا اور گالی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہو جاتی ہے ۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینیؒ، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم ”نامم“ اور ”مغنی علیہ“ یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے ۔
یہاں یہ دسم ہو سکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہئے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کما فی البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کما فی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۹-۱۰۰)

فصل وأما شرائط الركن فأشواع، كتاب الطلاق ۔

حدیث باب میں ”معتوہ“ سے ”من فاعقده اختلال“ مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔ اس تشبیح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور کیا فرمائے ہیں وہ ایک تیسرے معنی ہیں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عافہ اللہ (حاشیہ صفحہ ۱۸)

۱۔ عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب الطلاق فی الاغلاق والکرو ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

۳۔ سکران کی طلاق | سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ، شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے ۔

جبکہ ابو الشعثاءؒ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، قاسمؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ربیعہؒ، لیثؒ، امام اسحاقؒ اور مرزئی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے ۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲

مرتب عفی عنہ ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التامثل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقت وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوع طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفر معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہذا رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے ”والمؤاخذۃ علی المعصیۃ أمر آخر باق علیہ“ جبکہ یہاں طلاق کا دار و مدار الفاظ طلاق پر ہے اور الفاظ طلاق موجود ہیں لہذا طلاق واقع ہو جائے گی، فتا مملہ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفی عنہ

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشۃ قالت کان الناس والرجل یطلق امرأۃ ما شاء أن یطلقها وہی

۱۔ لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظ طلاق پر مدار ہو تو الفاظ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے ”غیر مغلوب العقل“ میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۱۲ مرتب
۱۳ اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۲۶۹) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۴ شرح باب از مرتب ۱۲ م
۱۵ الحدیث لم یخرجہ أحد من اصحاب الکتب الستہ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح للترمذی (ج ۳ ص ۹۴) ۱۲ م
۱۶ ”کان الناس“ اس کی خبر مجذوف ہے، یعنی ”یطلقون“ اور ”والرجل یطلق امرأۃ“ الجملہ حالیہ ہے۔ کذا فی الکوکب (ج ۲ ص ۲۶۹) ۱۲ مرتب۔

امراته إذا ارتجما وهي في العدة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر.....
حتى نزل القرآن الطلاق مرتين فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان،

قالت عائشة فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً مَنْ كان طلق ومن لم يكن طلق. یعنی زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کر لیا جائے۔

پھر جب آیت قرآنی "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ الْآیَةُ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمت غلیظہ کا حکم لگا دیا۔
اب حضرت عائشہؓ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیت قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا عدد پورا ہونے پر حرمت غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزول آیت سے قبل دی جانے والی ایسی طلاقوں کو کا لعدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانہ جاہلیت کے | اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے تصرفات ہدر
تصرفات ہدر ہیں | ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ
نے کسی نو مسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں
جوئے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس
نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا
اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے
اپنے سابقہ دین کی رو سے حلال ہو۔ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب۔

باب ما جاء في الحامل المتوفى عنها زوجها تضع

عن الأسود عن أبي السنا بل بن بعك قال وضعت سبعة بعد وفاة زوجها

۱۔ مذکورہ تشریح الکوکب الدرر (ج ۲ صفحہ ۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه النسائي (ج ۲ صفحہ ۱۱۳) باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، وابن ماجه (ص ۱۳۶)

باب الحامل المتوفى عنها زوجها ۱۲ م

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يوماً فلما تقلت تشوّفت للنكاح فأنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حلّ أجلها^{۱۵} متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے ”وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزِلُوا عَلَيْهَا جَنَازًا فَإِنْ مَلَاحُظَةً بَالِغَةً مِنْ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا“ (الآیۃ) اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے ”وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ ان دونوں آیتوں کی روشنی میں ”متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ“ کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی ”حاملہ متوفی عنہا زوجہا“ کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام میں ”حاملہ متوفی عنہا زوجہا“ کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت اُبعد الاجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابہ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

۱۵ ارفعت وطهرت ۲۱۲

۱۶ ای مالت إلیہ ۲۱۲

۱۷ سورہ بقرہ آیت (۲۳۳) پ، ۱۲

۱۸ سورہ طلاق آیت (۴) پ، ۱۲

۱۹ بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس دن کا ہو یا تیس دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۱۹۵) فصل وأما بیان مقادیر العدة إلّا ۱۲ مرتب

سليمان بن يسار فرماتے ہیں ” أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباس نعتد آخر الأجلين وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة ، فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبعة الأسلية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوج ، امام ترمذی نے اس روایت کو ” حسن صحیح “ قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی ”اولات الاحمال“ پہلی آیت یعنی ”والذین يتوفون منكم“ کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما تر، جن حضرات نے اُبعد الأجلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سب سے اہمیت والی روایت نہ پہنچی تھی اور اُبعد الأجلین کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں ”من شاء باهله أن سورة النساء القصوى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة“ نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ”لو وضعت وزوجها على سريره لا لقضت عدتها ويحل لها أن تتزوج به“ واللہ اعلم۔ شرح باب الزمر تبی عافاه اللہ

باب ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها

قالت زينب دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها

۱۔ مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ، فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۴۲) باب العدة ، البحر الرائق (ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدة۔ اور الکوکب الدی (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱) باب احواد المرأة على غير زوجها، کتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۴۸۶) باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۲ م

أبو سفيان بن حرب فدعت بطيب فيه صفة خلوق أو غيره فذهنت به جارية
ثم مسّت بعارضيهما ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تتحدّ على ميت
فوق ثلاثة أيّام إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً -

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت | اس روایت میں "مسّت بعارضيهما" کے
کا جواز اور اس کی شرائط
الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز خساروں پر لگائی جائے
تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلق تفصیلی احکام فقہی کتابوں
میں نہیں ملتے، لیکن قرآن و سنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے
ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔
① نا محرم کے لئے نہ ہو ② تغیر خلق اللہ نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

۱۵ و هو طيب معروف مركب يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة
كذا في النهاية (ج ۲ ص ۱۲) مرتب

۱۶ قال السنوسي هو الوجه فوق الذقن إلى مادن الأذن وقال الأبي العارض الأسنان وأطلقت هنا
على الحدّين مجازاً لأنهما عليها فهو من مجاوز المجاورة أو من تسمية الشيء بما كان من سببه - كذا في تكملة
فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۲ م

۱۷ أحدث المرأة على زينها تتحدّ فهي محدّ وحدت تحدّ وتحدّ فهي حادّة إذا حزنّت عليه ولبست
ثياب الحزن وتركت الزينة - النهاية (ج ۱ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۱۸ ظاہر ہے کہ جب نا محرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نا محرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا کیوں ممنوع
نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا يعني زانية"
سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في كراهية خروج المرأة متعطّرة، ابواب الاستئذان والآداب ۱۲ مرتب

۱۹ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعن الواشيات (گودنے والیاں)
والمستوشيات (گودانے والیاں) والمتنمصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغيات للحسن
متغیرات خلق الله - ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في الواصلة والمستوصلة الخ ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھ دے (۳) تشبیہ بالکفار نہ ہو۔

مسألة الحداد | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ کا حکم | سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے :
امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لپس منا من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى الحديث اخرجہ الترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ماجاء في كراهية اشارة اليد في السلام ۱۲ مرتب

۴۔ تشبیہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين بالنساء من الرجال۔ ترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ماجاء في المتشبهات بالرجال الخ۔
۵۔ بے جا اسراف نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ“ (سورۃ النعام، آیت ۱۳۱) پ،
۶۔ فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”مَنْ لَبَسَ ثَوْبَ شَهْرَةٍ (ثوب تکبر و تفاخر) فِي الدُّنْيَا أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ مَذَلَةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ أُلْهِبَ فِيهِ نَارًا۔ بروایت ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص ۲۵۵) کتاب اللباس، باب من لبس شهرة من الثياب۔
نیز آپؐ کا ارشاد ہے ”كلوا واشربوا وصدقوا والبسوا ما لم يخالفكم إسرائ أو محيلة۔“

حوالہ بالا باب البس ما شئت الخ۔

۷۔ حلال مال سے ہو، وهو ظاہر۔

۸۔ کسی اور جہت سے اس میں منافعت نہ ہو، مثلاً بچنے والا زیور نہ ہو کما فی روایت ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۸۱) کتاب الخاتم، باب ماجاء في الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کافی روایت بريدة للترمذی (ج ۱ ص ۲۲۸) أبواب اللباس، باب بلا ترجمة - ۱۲ مرتب عن الله عنه

۹۔ یہاں سے لیکر ”قالت زينب وسمعت أُمِّي أُمِّ سَلَمَةَ تَقُولُ الْخُتْمُ كَيْ تَشْرِيحُ مَرْتَبُ كَيْ تَحْرِيرُ كَرْدِهِ“ ۱۲ ارشید
۱۰۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۲) نیز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”امہ منکوحہ“ پر بھی سوگ واجب نہیں جبکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیث باب امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں ”لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله“ کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حائل یہ ہے کہ ”احداد“ ”مرأة“ پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔

البتہ حدیث باب ”لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاثة أيام إلی زوج أربعة أشهر وعشرا“ سے جو وجوب احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہذا اس سے وجوب احداد پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ شرار نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء ”اثبات حل“ کے لئے ہے اور تہل کے دو معنی ہیں، ایک عدم حرمت جو ایک عام معنی ہے جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدم حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنی ہیں۔

اور حدیث باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بناء پر رائج ہیں۔

① مسلم بن یحییٰ بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

لہ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۵) میں فرماتے ہیں :

وزعم الحافظ فی الفتح (ج ۹ ص ۴۸۶، باب تحد المتوفی عنها الخ۔ مرتب) أن استدلال الحنفیة بهذا استدلال بالمفہوم ولكنه لا یصح لكون المفہوم لا حجة فیہ عند الحنفیة وإتما حاصل دلیلنا أن هذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمة الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثة أيام، والثانی إيجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی كلا الأمرین من الحرمة والإيجاب إنما وقع للمرأة المؤمنة فأما الصغیرة والذمیة فقد سکت الحدیث عن خطابهما فترجعان إلی أصلهما وهو عدم الحرمة وعدم الإيجاب فإن الأصل فی الأشياء الإباحة ولا سیما لغير المكلفین فانما استثنی الحنفیة الصغیرة والذمیة من أحكام الحداد لأنہ لم یرد لهما حکم لأنهم استدلو بال مفہوم، هذا ما ظهر لی والله سبحانه أعلم ۱۲ مرتب

لہ (ج ۱ ص ۲۲۶) ۱۲ م

لہ (ج ۱ ص ۴۸۶) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعدیہ الفاظ آئے ہیں ” فانہا تحذ علیہ اربعۃ أشهر وعشرا “ یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے ۔

(۲) مسلم ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے ” قالت کنا ننہی اُن نحذ علی میت فوق ثلاث اِلا علی زوج اربعۃ أشهر وعشرا ولا نکتحل ولا نطیب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة فی طهرها اذا اغتسلت احدا منا من حیضها فی نبذۃ من قسط واطفار “ اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتحال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے ۔

(۳) مسلم ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفیؓ عنہا زوجہا کے لئے اکتحال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احادیث کے وجوب پر دال ہے۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفیؓ عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سورجیہ کے بارے میں تو ترک حد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلطہ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر بھی حد واجب ہے، ابو ثورؒ، ابو عبیہؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔ جب کہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تآسف علیہ ۔

لیکن حضرات احناف جو ابفرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔
 قالت زینب وسمعت اُمی اُم سلمۃ تقول جاءت امرأتہ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ان ابنتی توفی عنہا زوجها وقد اشتکت عینیہا ا فکحلہا ؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا ، مرتین أو ثلاث مرات ، کل ذلک یقول : لا ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۲۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۸) ۱۲ م

۳۔ یہی روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۸) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۶۱) فصل قال وعلی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجها الخ ۔ ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے | اس روایت سے استدلال کر کے ظاہر یہ کہتے ہیں کہ معتدہ
سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی
تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت
میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،
حدیث باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اس
عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپ نے اکتحال کی اجازت
نہ دی،

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں
دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں
دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسید کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے
نقل کرتی ہیں ” اَنْ زَوْجَهَا تَوَفَّى وَكَانَتْ تَشْتَكِي عَيْنَيْهَا فَتَكْتَحِلُ بِالْجَلَاءِ قَالَ أَحْمَدُ
الصَّوَابُ بِكُلِّ الْجَلَاءِ فَأَرْسَلَتْ مَوْلَاةَ لَهَا إِلَى أُمِّ سَلْمَةَ فَسَأَلَتْهَا عَنْ كَحْلِ الْجَلَاءِ فَقَالَتْ
لَا تَكْتَحِلِي بِهِ إِلَّا مِنْ أَمْرِ لَبَدٍ مِنْهُ يَشْتَدُّ عَلَيْكَ تَكْتَحِلِينَ بِاللَّيْلِ وَتَمْسَحِينَ
بِالنَّهَارِ ثُمَّ قَالَتْ عِنْدَ ذَلِكَ أُمُّ سَلْمَةَ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
حِينَ تَوَفَّى أَبُوسَلْمَةَ وَقَدْ جَعَلْتُ عَلَى عَيْنَيَّ صَبْرًا فَقَالَ مَا هَذَا؟ يَا أُمُّ سَلْمَةَ!
فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ صَبْرٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ فِيهِ طَيْبٌ قَالَ إِنَّهُ يَشُبُّ الْوَجْهَ فَلَا
تَجْعَلِيهِ إِلَّا بِاللَّيْلِ وَتَنْزَعِيهِ بِالنَّهَارِ ، الحديث

۱۰ یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

۱۱ أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۱) باب فيما تجتنب المعتدة في عدها ۱۲ م

۱۲ هو بالكسر والمد الإشد وقيل هو بالفتح والمد والقصر ضرب من الكحل، النهاية

(ج ۱ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۱۳ عصارة شجر مڑ ۱۲ م

عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی۔ واللہ اعلم

ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول -

زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے مینگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدت کی علامت ہوتی تھی۔ حدیث باب کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز تمام پابندیاں ختم کر دیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں بخوشی برداشت کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء في كفارة الظهار

أُنياناً أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

لہ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھیے شرح نووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۸)، وجوب الإحداد، فتح القدير (ج ۲ ص ۱۱) فصل قال وعلى المبتوتة الخ، تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲) ۱۲ مرتب ۲ نفع قوت المغتذى على جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱)۔

اس مینگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) إشارة إلى أنهما رمت العدة رمي البعرة (كما بين في التقرير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من التريص والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى

كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقاقاً له وتعظيماً لحق زوجها -

(۳) ترميها على سبيل التناول بعدم عودها إلى مثل ذلك -

دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹) قبیل باب الکحل للحادة ۱۲ مرتب

۳ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۰۲) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۴۹) باب الظهار بتغير ۱۲ م

أحد بن بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمه حتى بمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقية قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا استطيع قال اطعم ستين مسكيناً، قال لا أجدها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً۔

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک ”مد“ گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار ”مد“ ہوتے ہیں لہذا پندرہ صاع میں ساٹھ مد ہوتے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مد آیا۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع ”کھجور“ یا ”جو“ یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کما فی صدقۃ الفطرؒ

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا ”فأطعم وسقاً من تمر بین ستین مسکیناً“ اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کما فی روایت ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں ”أطعم ستین مسکیناً“ فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد

لہ المد بالضم وھو رطل وثلث بالعراق عند الشافعی وأھل الحجاز وھو رطلان عند أبی حنیفۃ وأھل العراق۔ النہایۃ (ج ۳ ص ۳۸۸) ۱۲ مرتب

۳۷ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۳۶۹ و ۳۷۰) مسألتہ قال لکل مسکین مد من برّ أو نصف صاع من تمر أو شعیر۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا ”لکل مسکین مدان من جمیع الأنواع“

۱۲ مرتب

۳۷ (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی الظہار۔ ۱۲ م

۳۷ النہایۃ (ج ۵ ص ۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے ”لا اجد“ کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ”مرۃ بعد مرۃ“ چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہو گئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت میں ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاه مکتلین، فی کل منہا خمسة عشر صاعاً“ اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہو سکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صخر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیث باب میں ”عرق“ کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیث باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح ”مکتل یاخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً“ کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح ”مکتل یسع ثلاثین صاعاً“ کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار ”ستون صاعاً“ بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتاب حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۲۔ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۷۱) باب الظہار، ۱۲ م

۳۔ وکھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳) باب الظہار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلِ یولی ایلاء و آلیۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں ”منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤكداً باليمين“ کو کہا جاتا ہے۔

عن عائشةؓ قالت آلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائه وحرم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی اليمين عقارة۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلی من نسائه شهراً“

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلق نساء“ أخرجه ابن مردويه بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیسا کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اول تو اس کی صحت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنداً صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہو گئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

۱۔ عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۳ ص ۵۲) باب الإیلاء ۱۲ م

۲۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی

رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص ۵۲) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتہم الحلال فصوموا ۱۲ م

۴۔ دیکھئے تملک فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب بیان أن تأخیرہ امرأۃ لا یكون طلاقاً الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلا فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً ”واقعہ غسل“ ثانیاً ”واقعہ ساریہ“ اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت ^{۳۳} **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ ازواجِ مطہرات کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بنا پر آپ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیت ^{۳۳} **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا** الایہ۔

۱۔ عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطئاً أنا وخفصة عن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلت المغاير (واحدة ما مغفور شئ ينزحه شجر العرفط حلوكا لناطف - نهاية (ج ۳ ص ۲۴۴) إني أجدمنك ريم مغاير قال لا ولكن كنت أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحداً - كذا في البخاري (ج ۲ ص ۲۴۹) كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك الخ ۱۲ مرتب

۲۔ وأخرج الطبراني في عشرة النساء وابن مردويه عن طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت خفصة فجاءت فوجدتها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تفعل هذا معي دون نساءك فذكر نحوه (أي حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقرب أمته وقال هي علي حرام فنزلت الكفارة ليمينه) فتح الباري (ج ۸ ص ۶۵۴) باب يأتها النبي لم تحرم ما أحل الله لك الایہ ۱۲ مرتب عن

۳۔ سورة تحریم آیت (۱) پ ۱۲ م

۴۔ اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۸) کتاب الطلاق، باب بیان أن تخیره امرأة لا يكون طلاقاً إلا بالنیة ۱۲ مرتب

۵۔ سورة احزاب آیت (۲۸) پ ۱۲ م

۶۔ واقعہ تخیر سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھیے تملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۶۹ تا ۱۹۵) باب بیان

أن تخیره امرأة الخ ۱۲ م

۷۔ شروع باب یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے، ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۃ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی ”لِّلَّذِیْنَ یُوْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَاَوْفَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ“ سے ہے کہ اس میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضیٰ مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے ”انقضاء الاربعة عزیمۃ الطلاق والغیۃ الجماع“ واللہ اعلم۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۱، ص ۳۱۸ و ۳۱۹) ان مضت اربعة أشهر ورافعة ۲۱۲

۲۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں ”إذا مضت اربعة أشهر فمهی واحدة وهی اُحق بنفسها تعتد عدة المطلقة“

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۳ تا ۴۵۴) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔ رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۴ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز موطا امام محمد (ص ۲۶۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا اثر ہے ”إذا ألی الرجل من امرأته فمضت اربعة أشهر قبل أن یفیء فقد بانت بتطلیقة بائنة اخر“ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۴۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اللعان

عن ابن عمرؓ قال لا عن رجل امرأته و فرّق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینہما وألحق الولد بالأمّ۔ لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عند الاحناف نفس مدت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ ایلاء میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو ”لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق“

لہ لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں ”شہادات مؤکدات بالایمان مقرونہ باللعن قائمہ مقام حد القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقہا“ کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے ”ایمان مؤکدات بالشہادات الخ“ کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت ”شہادات مؤکدات بالایمان“ ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت ”ایمان مؤکدات بالشہادات“ اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیت یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے ہدایہ مع حاشیہ (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) باب اللعان ۱۲ مرتب عافہ اللہ

۲۱ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۸۰) باب يلحق الولد بالملاعة، کتاب الطلاق و مسلم (ج ۱ ص ۴۹) کتاب اللعان ۲۱۲
۲۲ مذکورہ تفصیل المعنی (ج ۱ ص ۳۱ و ۳۲، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں ”ولا نعلم أحداً وافق الشافعي على هذا القول“ نیز فرماتے ہیں ”وحكى عن البستي أنه لا يتعلق باللعان فرقة“ لما روى أن العجلائي لما لا عن امرأته طلقها ثلاثاً فأنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة لما نفذ طلاقه“ پھر امام شافعیؒ اور بستیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”وكلا القولين لا يصح لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين..... وقال سهل فكانت سنة لمن كان بعدهما أن يفرق بين المتلاعنين وقال عمر المتلاعنان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً - ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه

زیر بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں ”ثم فرق بینہما“ اور ”وفرق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینہما“ کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان سے ثابت شدہ | لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ حرمت کی حیثیت میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلادیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہوگئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے ”المتلاعنان إذا تفرقا لا یجتمعان أبداً“

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعہ لعان میں آیا ہے ”فلما فرعا من تلا عنہما قال عویمر کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتہا فطلقہا ثلاثاً قبل أن یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قال ابن شہاب فکانت سنة المتلاعنین۔“

۱۷ یہ بحث ”مرتب“ کا اضافہ ہے ۱۲ م

۱۸ یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۴ من۱۲، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حد قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

۱۹ (ج ۳ من۱۲، رقم ۱۱۶) باب المهر۔ نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ من۱۳) باب فی اللعان میں حضرت ہبل بن سعدؒ فرماتے ہیں ”فمضت السنة بعد فی المتلاعنین أن یفرق بینہما ثم لا یجتمعان أبداً“ ۱۲ مرتب

۲۰ صحیح بخاری (ج ۲ من۵) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہذا املا عن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کر دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العین۔
اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعل زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی،
”لأن سبب هذه الفرقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كما في العین والخلع والإيلاء“

جہاں تک امام ابو یوسف کی استدلال روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ ”متلاعنین“ حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفت لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذف زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمت اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی، واللہ أعلم بالصواب وإلیہ المرجع والمآب۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الطلاق واللعان، وبه ينتهي الجزء الثالث من كتاب ”درس ترمذی“ فله الحمد أولاً وآخرًا۔

وذلك بيوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة و أربع مائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلوة وتحيية - ٢٩ / ١٢ / ١٤١١ هـ - بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، واللہ أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة۔

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى ربه أفضل الصلوات۔

والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

وبليته انشاء الله تعالى - الجزء الرابع أوله أبواب السبوع۔

رشید اشرف السیفی عفا اللہ عنہ

خویدم الطلبة بدار العلوم کراچی ۱۴ باکسٹ

لہ یہ آخری بحث تخیرواضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل وأما حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔ وآخردعوانا أن الحمد لله رب العالمین۔

المِفْطَرُ فِي حُجَّاتِ التَّكْوِينِ

الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني
رئيس جامعة دارالعلوم كراتشي

تصانیف حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

اللہ کا ذکر

احکامِ زکوٰۃ

جہادِ شیعہ اور
ہماری ذمہ داریاں

جنت کا آسان راستہ

ربانے کا شوق

حیاتِ مفتی اعظم

علمِ الصدیقہ
مع اردو شریعت

درسِ مسلم شریف

دینی عجمتیں
اور موجودہ سیاست

فہرست
اجماع کا مقام

علاماتِ قیامت
اور نزولِ مسیح

میر مرشدِ حق تعالیٰ
رحمۃ اللہ علیہ

کتابتِ حدیث
عہدِ رسالت و عہدِ نبوت

تیسرے پیرِ پیر

یورپ کے
تین معاشی نظام